MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81237-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SIGWART, CHRISTOPH

TITLE:

VORFRAGEN DER ETHIK HERRN DR. EDUARD...

PLACE:

FREIBURG

DATE:

1886

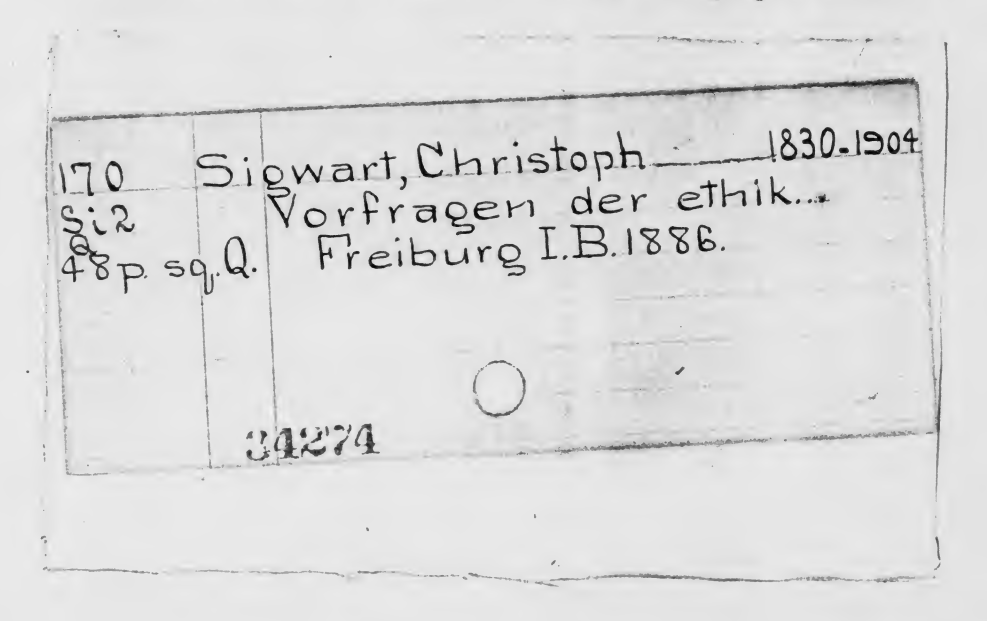
Master Negative #

93-81237-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



170 Sigwart, Christoph 1830-1904
Si2 Vorfragen der ethik...
8
48p. sq.Q. Freiburg I.B.1886.

34274

Restrictions on Use:

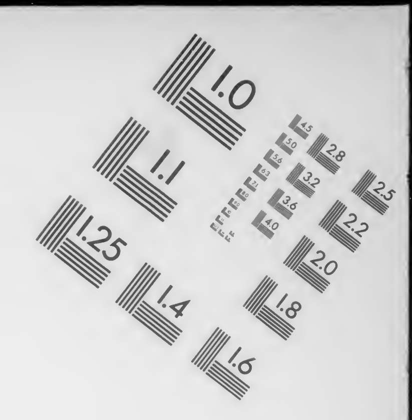
TECHNICAL MICROFORM DATA

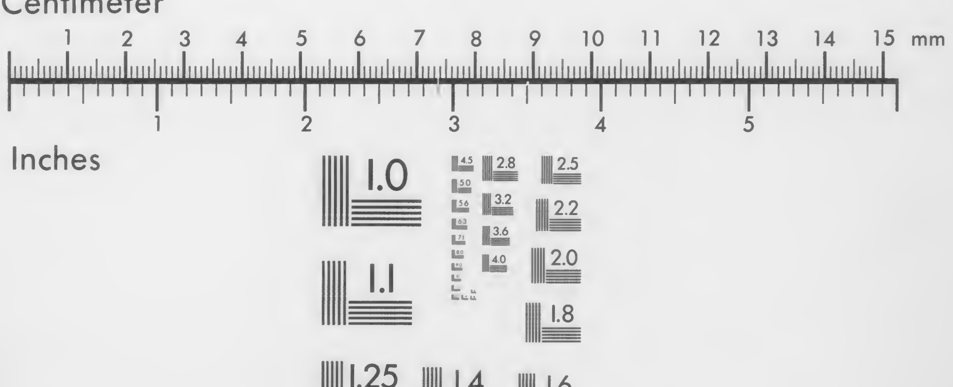
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 13X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/31/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

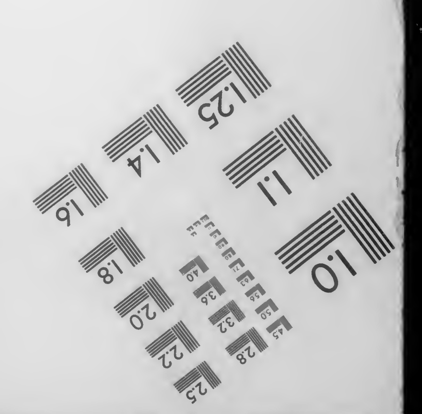


AIIM

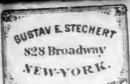
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



VORFRAGEN DER ETHIK

VON

DR CHRISTOPH SIGWART

HERRN

DR EDUARD ZELLER

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT UND GEHEIMEM REGIERUNGSRATHE IN BERLIN

ALS FESTSCHRIFT ZUR FEIER

SEINES FÜNFZIGJÄHRIGEN DOCTORJUBILÄUMS

AM 25. AUGUST 1886

ÜBERREICHT VON DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN



FREIBURG I. B. 1886
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

170
S.2

DRUCK VON C. A. WAGNER IN FREIBURG I. B.

VORFRAGEN DER ETHIK

VON

DR CHRISTOPH SIGWART.

6 DEC 1889

99367

Die Probleme der Ethik haben in letzter Zeit besonderes Interesse erregt, und die verschiedensten Versuche, die ethische Wissenschaft zu begründen und zu gestalten, sind in rascher Folge hervorgetreten. Einige allgemeine Ueberlegungen über die Aufgabe, die eine wissenschaftliche Ethik sich stellen kann und muss, dürfen darum vielleicht hoffen auch in aphoristischer Gestalt zur Klärung der vielfach weit auseinander gehenden Ansichten beizutragen; die Besinnung über das, was sie zu leisten hat, kann allein verhüten, dass die Disciplin, die sich praktische Philosophie nennt, dem Vorwurfe sich aussetze, dass sie darum unpraktisch sei, weil niemand daraus lernen könne, was er nun zu thun habe.

Denn von der Frage „was soll ich thun" geht schliesslich jeder Versuch einer Ethik aus, indem er sie in allgemein gültiger Weise beantworten und diese Antwort begründen will. Dass überhaupt eine solche Frage entsteht, liegt im Wesen des menschlichen Wollens, das durch Ueberlegung hindurchgeht und in der Form einer Entscheidung zwischen verschiedenen gedachten Möglichkeiten sich vollzieht.

Wäre unser Handeln in jedem Augenblick durch einen eindeutigen Trieb so bestimmt, dass eine bestimmte Handlungsweise mit Ausschluss aller anderen Möglichkeiten uns sich aufdrängte; gienge auf dem Wege eines einfachen psychischen Reflexes aus bestimmtem Inhalt unseres Bewusstseins ohne Schwanken in vorgezeichneter Bahn die bestimmte Thätigkeit hervor; wäre die wirksame Bewegung unserer Glieder nach aussen ein ebenso unfehlbares Ereigniss wie das Gefühl des Schmerzes oder das Zucken, das der Misshandlung eines sensiblen Nerven folgt, dann würde für jene Frage kein Raum sein.

Die Frage selbst, welche die Ethik beantworten will, setzt also das Bewusstsein der Unentschiedenheit zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die von

unseren Gedanken vorgebildet werden, und das Bewusstsein der Fähigkeit der Wahl zwischen diesen verschiedenen Projecten voraus; damit nothwendig das Bewusstsein der *Freiheit* in dem Sinne, dass ich — wenigstens im Stadium der Ueberlegung — keinerlei Nothwendigkeit kenne, welche zum Voraus widerstandslos eine gewisse Handlungsweise erzwänge; vielmehr handle ich von der Voraussetzung aus, dass aus mir selbst, durch einen Act des Wollens, die Entscheidung für die eine oder andere der mir vorliegenden Möglichkeiten erfolgen wird.

I.

1. Fassen wir die Frage „was soll ich thun“ ganz allgemein, so kann sie in ihrem vollen und ursprünglichen Sinne nur beantwortet werden durch Angabe einer ganz bestimmten und concreten Handlung, die jetzt, unter den gegebenen Umständen, vollzogen werden soll. Die einzelne Handlung ist es, welche ich überlege und über welche ich zweifelhaft bin; die einzelne Handlung, welche der Beurtheilung nach ihrer Zweckmässigkeit oder ihrem moralischen Charakter unterliegt; für die einzelne bestimmte Handlung wird eine Anleitung gesucht in demselben Sinne, in dem der Patient von seinem Arzt oder der von Gewissensscrupeln Geängstigte von seinem Beichtvater eine ganz bestimmte Anweisung verlangt, wie er sich verhalten und was er jetzt eben sich zum Zwecke setzen solle.

Die Frage, „was soll ich thun“, in ihrem nächsten und concretesten Sinne kann nun in zweierlei Form beantwortet werden: entweder durch einen einfachen *unbedingten Imperativ*, der gebietet, jetzt das und das zu thun — durch welchen dem Fragenden zugemuthet wird, sich einen bestimmten Zweck zu setzen und die dazu nöthige Reihe von einzelnen Thätigkeiten sofort auszuführen (wobei ihm etwa noch Anweisung zum richtigen Vollzuge gegeben werden kann); oder in Form eines *bedingten Imperativs*, der anordnet, dass in diesem oder jenem Falle, je nach den Umständen, so oder so verfahren werden soll *). Im letzteren

*) Was hier „bedingter Imperativ“ genannt wird, ist etwas wesentlich Anderes, als was Kant unter seinem „hypothetischen Imperativ“ versteht. Der letztere sagt: wenn du dieses willst, so thue das und das — er räth die *Mittel* zu einem vorausgesetzten Zweck. Was oben „bedingter Imperativ“ heisst, schreibt *den Zweck* für vorausgesetzte thatsächliche Bedingungen vor, und entspricht dem Vorsatz, eintretenden Falls so oder so zu handeln; er kann nach Kant's Unterscheidung doch ein kategorischer Imperativ sein.

Falle ist die Frage nur dann wirklich beantwortet, wenn für leicht erkennbare Bedingungen eine ganz bestimmte Handlungsweise vorgeschrieben, die Anwendung der Vorschrift also unzweifelhaft ist. Zu den bedingten Imperativen in diesem Sinne gehören alle allgemeineren Verhaltungsregeln, welche für Reihen gleichartiger Fälle zum Voraus gegeben werden; sie lassen den Rathsuchenden nur dann nicht rathlos, wenn ihre Anwendung auf den einzelnen Fall sicher auszuführen ist. Denn darin sind theoretische Wissenschaft und praktisches Wissen entgegengesetzt und erfordern entgegengesetzte Bewegung des Denkens: die Theorie sucht zu dem Einzelnen die allgemeinen Begriffe und Gesetze, die Praxis endet im Einzelnen, auf das allgemeine Begriffe und Regeln angewendet werden.

2. Was als nächster Zweck einer Handlung gedacht und gewollt wird, ist immer ein *zukünftiger wirklicher Zustand realer Wesen*, der durch meine Thätigkeit entweder direct und allein oder durch Vermittlung und unter Mitwirkung anderer Ursachen herbeigeführt werden kann; sei es ein Zustand meiner selbst, oder zugleich ein Zustand anderer Menschen und der umgebenden Welt. Auch wo die Absicht meines Wollens nur auf mich selbst beschränkt wäre, wie bei dem Versuche, mich einer vergessenen Thatsache zu erinnern, eine wissenschaftliche Aufgabe für mich zu lösen, oder bei dem Vorsatz, ein andermal vorsichtiger zu sein, ist doch das Object, auf das mein Wollen geht, ein realer Erfolg, ein künftig wirklich eintretender Zustand meiner selbst, den ich durch bestimmte Thätigkeiten (die der Kürze wegen noch unter den Begriff der Handlung im weitesten Sinne als inneres Handeln subsumirt werden mögen) herbeiführen zu können überzeugt bin.

Nur die Aussicht, diesen Erfolg herbeizuführen, setzt überhaupt meine Thätigkeit in Bewegung; das Interesse jedes willensmässigen Handelns im weitesten Sinne hängt an der *Verwirklichung* des Zwecks und der damit eintretenden realen Veränderung. Dem Menschen zumuthen, dass ihm der Erfolg gleichgültig sein und dass er sich bei einem allgemeinen Bestimmungsgrunde des blossen Wollens beruhigen solle, heisst das Wollen unmöglich machen. Es ist ja wahr, dass in der sittlichen Beurtheilung einer Handlung nicht der wirkliche Erfolg, sondern die Absicht massgebend sein muss, weil der Erfolg noch von anderen Bedingungen als der subjectiven Absicht abhängt; aber diese massgebende Absicht selbst war doch kein blosses Gedankenspiel, sondern der ernsthafte Wille, einen bestimmten

Erfolg herbeizuführen. Dass der Erfolg der Absicht nicht entspricht, ist zwar ein häufiger, von dem Irrthum in der Berechnung der Mittel und der Umstände verschuldeter Fall, aber doch eine Ausnahme von dem beim Wollen selbst vorausgesetzten normalen Verhältniss, das die Theorie zunächst ins Auge zu fassen hat. Wer seinen Zweck nicht erreicht, mag sich wohl mit dem In magnis voluisse sat est und Aehnlichem trösten; wer mit der besten Absicht Unheil angerichtet hat, darf sich mit dem guten Willen entschuldigen, wiewohl oft die Frage übrig bleiben wird, ob der Mangel an richtiger Berechnung ein völlig unverschuldeter war. Aber was so in den leidigen Fällen des Misslingens für die sittliche Beurtheilung des Einzelnen bei der einzelnen That richtig ist, darauf kann nicht ein allgemeines Prinzip für alles Wollen überhaupt gegründet werden, weil jeder vernünftige Impuls zum Wollen dann fortfiele. Die ethische Betrachtung kann nicht von der Unvollkommenheit unseres Wirkens ausgehen, die ihm wegen mangelnder Einsicht anhängt, sondern nur von dem Sinne, den ursprünglich das Wollen hat.

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen gut; wenn es auch diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille übrig bliebe, so würde er doch wie ein Juwel für sich selbst glänzen“ — diese Sätze scheinen ja unanfechtbar; aber der gute Wille muss doch irgend einen Erfolg wollen, und indem Kant selbst von dem guten Willen „die Aufbietung aller unserer Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“ verlangt, erkennt er damit an, dass der Wille auf das Wirken gerichtet ist, und nur dann ein guter Wille ist, wenn er mit Aufgebot aller Kraft den Erfolg herbei zu führen sich bemüht, in der That also schon ins wirksame Handeln übergeht. Darum ist die weiterhin auftretende Forderung, dass der Gegenstand des Wollens gar keinen Einfluss auf den Willen habe, dass ich z. B. „fremde Glückseligkeit zu befördern suchen soll, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre“, einfach unausführbar; sie fordert einen Willen, der das nicht will, was er will. Ich kann auch nichts Allgemeines als solches, sondern immer nur das Allgemeine wollen, sofern es sich in einer Reihe einzelner Fälle verwirklichen wird; was zuletzt gewollt wird, ist der concrete Erfolg, und bestünde er auch nur in einer bestimmten Beschaffenheit meiner eigenen Thätigkeit.

Wer die Rücksicht auf den Erfolg wirklich consequent aus der Ethik verbannen wollte, müsste den Gelähmten als Musterbeispiel nehmen, er könnte aber nicht darauf ausgehen, das lebendige Schaffen und Arbeiten seinen Vorschriften zu unterwerfen. Wallensteins Worte

> Ich kann mich nicht
> Wie so ein Wortheld, so ein Tugendschwätzer
> An meinem Willen wärmen und Gedanken —
> Wenn ich nicht wirke mehr, bin ich vernichtet

sind nicht bloss der Ausdruck kräftiger Herrschbegier eines Einzelnen; für die Bedeutung des menschlichen Wollens im Grossen und Ganzen sind sie ganz allgemein und buchstäblich wahr; der Mensch existirt nicht durch sein Wollen, sondern durch die realen Wirkungen, die es hervorbringt; er ist vernichtet, wenn er nicht wirkt.

Dem steht nicht entgegen, dass jede ethische Belehrung sich nur an die Einsicht und durch diese hindurch an den Willen wenden kann, und dass sie direct nur fordern kann das und das zu wollen, wie sie von jeher ihr Augenmerk zunächst auf dieses innere Wollen, auf die Gesinnung gerichtet hat. Sie thut das doch in der Voraussetzung, dass die Gesinnung sich bethätigt und dass das Wollen wirksam ist; sie trifft den inneren Grund des Handelns, damit sich die natürlichen und normalen Folgen daraus ergeben, sie meint aber nicht ein Wollen ohne das Vollbringen.

3. Jeder Zweck muss, damit ich ihn überhaupt soll wollen und meine Kraft an seine Verwirklichung setzen können, ein solcher sein, dessen Verwirklichung mir in irgend einer Weise Befriedigung verspricht, dessen Gedanke mein Gefühl so afficirt, dass die Erwartung der Verwirklichung mir Freude, die Furcht des Gegentheils mir Leid bereitet. Etwas das mir absolut gleichgültig wäre, dessen Verwirklichung gar kein Interesse für mich hätte, dessen Dasein mir um nichts lieber wäre als sein Nichtsein, kann ich nicht zum Gegenstande meines Wollens machen; das einzig denkbare Motiv eines Wollens ist vielmehr dieses Verhältniss eines gedachten Zweckes zu mir, vermöge dessen er für mich ein Gut ist. Es ist damit nicht gesagt, dass das erstrebte Ziel nothwendig mein Zustand als solcher sein müsse, und dass ich nur meine künftige Lust als Enderfolg im Auge habe, wenn ich etwas will. Der Testator, der eine Summe für einen gemeinnützigen Zweck aussetzt, kann ja, wenn er nicht etwa auf eine himmlische Belohnung

rechnet, die Folgen seiner Handlung nicht selbst geniessen wollen; was er wirklich erleben kann, ist nur die Voraussicht eines Erfolgs, dessen wirkliches Eintreten ihn persönlich gar nicht mehr betrifft, aber der Gedanke diesen Erfolg herbeizuführen befriedigt ihn, und darum will er ihn, und thut was ihn zu sichern geeignet ist.

Ein vollkommen und in jeder Hinsicht selbstloses Wollen ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist mit vollem Recht betont worden, dass das Hervorbringen eines Zustandes, von dem Niemand einen Gewinn hätte, und der in keinem bewussten Wesen ein Gefühl der Lust erregte, vernünftigerweise kein Zweck sein kann; wenn aber dazu gesetzt wird, der Mensch dürfe nicht seine eigene Befriedigung, sondern nur das Glück Anderer suchen, so ist auch das eine unmögliche Zumuthung. Er kann seiner Natur nach nichts wirklich wollen, was nicht seinem eigensten persönlichen Gefühl eine Befriedigung gewährte; er will in einem gewissen Sinne sich selbst, sein eigenes Wohl in jedem Wollen. Was für mich in keiner Hinsicht ein Gut wäre, kann ich nicht darum allein wollen, weil es etwa für Andere ein Gut ist, sondern nur dann, wenn es eben desshalb auch für mich einen fassbaren und fühlbaren Werth hat. In diesem Sinne muss behauptet werden, dass nicht bloss der Eudämonismus, die Rücksicht auf das Gefühl der Lust überhaupt, sondern auch der Egoismus, die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust nothwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten ist; es ist rein unmöglich, dass der Mensch sich für einen Zweck und eine darauf gerichtete Handlungsweise entscheide, die zu seinem persönlichen Gefühl in gar keiner Beziehung steht. Auch die nach gewöhnlicher Sprechweise selbstloseste und uneigennützigste Aufopferung für das Glück Anderer oder für ideale Interessen enthält doch diese Beziehung auf das eigene Selbst. Derjenige, der nach Anderer Urtheil solche Opfer bringt, pflegt selbst in der Regel gar nicht so viel daraus zu machen, weil ihm wirklich an dem Zwecke, für den er eintritt, viel mehr liegt, als an seiner Bequemlichkeit oder seinem Leben; er thut, was er thut, ebenso um seiner selbst, wie um Anderer willen; wer aber die Opfer als solche empfindet und viel Redens davon macht, der allerdings mag in einer Zwangslage sein, die ihm nur die Wahl zwischen zwei Uebeln lässt, aber er wählt das für ihn kleinere, und es ist unfassbar, woher ihm die Kraft auch nur zu dem kleinsten Opfer käme, ausser aus dem Gefühle des grösseren Werthes, den er dadurch gewinnt. Und zwar ist es nicht so, dass bloss, weil ich einmal einen Zweck zu dem meinigen

gemacht habe, mich das Gelingen freut, das Misslingen betrübt, sondern ich könnte ihn gar nicht zu meinem Zwecke machen, wenn er nicht etwas enthielte, was mit mir und meinem Gefühl harmonirte.

In den Erörterungen dieser Frage wird vielfach von zu engen Begriffen der Lust und von unzureichenden Voraussetzungen über die Bedingungen der Lust und ihrer Vorstellung, die Motiv des Handelns wird, ausgegangen. Das lässt sich freilich nicht halten, dass das Ziel meines Wollens immer eine erst aus dem wirklichen Erfolg auf mich zurückwirkende Lust sein müsse, und dass nur die Erwartung solcher Lust mein Wollen bestimme, so dass Wollen und Handeln das Antecedens, die Lust das Consequens wäre, die nach Vollendung der Arbeit zahlbare Ablohnung; vielmehr kann das Lustelement, durch das ein Zweckgedanke mich reizt, schon im Bewusstsein des Wollens und Wirkens selbst liegen. Ebensowenig lässt sich halten, dass ich nur auf Grund schon erfahrener Lust dazu käme, die Fortsetzung oder Wiederholung derselben zu begehren; unser lebhaftestes Verlangen geht auf ein Glück, das wir nicht aus Erfahrung kennen; wie kämen Mann und Weib zur Ehe zusammen, wenn nur das Erfahrene begehrt würde? Es ist vielmehr ein wesentlicher Zug im Menschen, den wir durch das Wort Trieb nicht immer deutlich bezeichnen, dass in ihm ohne frühere Erfahrung Gedanken eines Glücks lebendig werden, das sein Verlangen reizt; wie sollte sonst auch der Entschluss einheitlichen und consequenten Wollens in dem Menschen entstehen, der mit zerfahrenem und fragmentarischem Wollen und Handeln naturgemäss beginnt? Es wird dabei leicht übersehen, dass die nur von umfassendem Denken und Wollen abhängigen Gefühlszustände mit der lebhaften vorübergehenden Erregung, die wir zunächst mit dem Worte Lust bezeichnen, keine so auffällige Aehnlichkeit haben, dass diese ohne Weiteres die Subsumtion unter denselben Begriff erzwänge; zumal da vielfach nicht die positive Lust, sondern die Vermeidung der Unlust der Disharmonie und des Widerspruchs vorzugsweise in's Bewusstsein tritt, wie überhaupt die Unlustgefühle intensiver zu sein pflegen als die Lustgefühle. Wenn also ausgeführt wird*), dass in vielen unserer Bestrebungen nicht unsere Lust das sei, was wir eigentlich und direct wollen, sondern sie sich nur als Nebenerfolg einstelle, wenn das Gewollte gelingt, so ist das in sofern richtig, als unter Lust eben nur diese getrennte, einen für sich festhaltbaren besonderen Moment des Lebens erfüllende Rückwirkung des

*) Z. B. von Sidgwick, Methods of Ethics 3. Aufl. p. 39.

erreichten Zwecks auf unser Gefühl verstanden wird; aber ebenso richtig ist, dass nichts gewollt werden kann, was ausser aller Beziehung zu unserem Gefühl stünde, und dass es schliesslich um dieser Beziehung willen gewollt wird, obgleich wir in der Reflexion nicht das Gewollte als Mittel und unser Lustgefühl als Zweck trennen, sondern eben im Wollen selbst, in der Aufnahme des Zwecks in unser Selbstbewusstsein uns befriedigen, und darum glauben, dass wir etwas nicht um unser willen, sondern um seiner selbst willen erstreben. Was heisst aber „um seiner selbst willen“? doch wohl nur, dass es für sich und nicht bloss als Mittel zu etwas Anderem Werth für uns hat; in welcher Form aber soll dieser Werth uns zum Bewusstsein kommen, als in Form eines Gefühls? Wenn das Eigenthümliche des Sittlichen darin gesucht wird, dass es mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit vollzogen werde, so kündigt sich auch diese Nothwendigkeit im Gefühl an; für ein vernünftiges Wesen ist der Gedanke der inneren Entzweiung, die ein widerspruchsvolles Wollen begleiten würde, eben von der persönlichen Unlust begleitet, deren Voraussicht als innere Nöthigung empfunden wird, wie überhaupt kein Zwang anders als durch Bedrohung mit Unlust ausgeübt werden kann.

Wenn jede egoistische Beimischung abgewiesen wird, damit eine Handlung und der darin sich manifestirende Wille gut genannt werden soll, so liegt darin eine Unklarheit des Begriffs versteckt, den man mit dem Worte Egoismus verbindet. Im gewöhnlichen Gebrauche wird von Egoismus nur dann geredet, wenn der Wollende sich und seine Zwecke in bewussten Gegensatz gegen andere und ihre Zwecke setzt, und seine eigene Befriedigung im Unterschiede von der Befriedigung anderer und im Gegensatze zu derselben sucht, so dass, was die Andern sind und wollen, ihm entweder gleichgültig ist, oder nur als Mittel für seine eigenen Zwecke, oder als Hinderniss derselben in Betracht kommt. Aber solche Entgegensetzung liegt nicht nothwendig mit eingeschlossen, wenn der Wollende sich selbst befriedigen will. Es war eine falsche Deutung, wenn in allen Regungen des Wohlwollens und der Liebe nur das süsse Bewusstsein des Wohlthuns der Zweck sein sollte, so dass der Gegenstand des Wohlwollens eigentlich nur ein Mittel würde, dieses Bewusstsein mir zu verschaffen. Diese Selbstbespiegelung der mitleidigen oder grossmüthigen Seele wäre allerdings in jenem engeren Sinne egoistisch. Aber wo besteht denn die Nothwendigkeit einer solchen Trennung, wonach, was andern widerfährt, immer nur als Mittel meiner eigenen Befriedigung gesucht, und

insofern beides von einander, als Ursache und Wirkung, bestimmt abgesetzt werden soll? Die menschliche Sympathie besteht ja eben darin, dass dieser Gegensatz der Individuen aufgehoben wird, dass, was den anderen freut und fördert, eben als solches mich selbst beglückt und das Wohl eines anderen für mich dieselbe Bedeutung hat wie mein eigenes, so dass beides nicht im Verhältniss von Mittel und Zweck steht, sondern für mein Gefühl schlechthin identisch ist. Sagen, dass ich in allen Bethätigungen der Liebe nicht mein eigenes individuelles Glück gewinne, wäre offenbar falsch; sagen, dass ich es nicht suche, ist nur in sofern richtig, als ich nicht auf mich im Gegensatze zu anderen reflectire; wenn aber im Gedanken des fremden Glücks nicht etwas ist, was mein eigenstes Interesse erregt, kann sich dann mein Wollen überhaupt darauf richten? Ist die Begeisterung für grosse Zwecke in dem Sinne etwas selbstloses, dass ich darin mich selbst überhaupt und nach allen Seiten vergässe, und nicht vielmehr bloss meine kleinen Interessen, um in anderem Sinne mich nur um so energischer zu bejahen? Sind diejenigen, die ein solches Ziel verfolgen, nicht von der Herrlichkeit desselben in ihrem eigensten Bewusstsein erfüllt und durchdrungen? Es kann nicht das Normale sein, dass alles wahrhaft Sittliche nur als ein Zwang empfunden würde, den eine unpersönliche Vernunft dem individuellen Wollen anthut, so dass es zum Begriff der Pflicht gehörte, dass sie Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck ist*), denn die Vernunft selbst ist ja doch nicht anders da, als im Denken und Wollen nicht nur, sondern auch in entsprechenden Gefühlen der Individuen.

Kant hat wesentlich dazu beigetragen, die „Selbstliebe“ in einer zu engen und darum irreführenden Bedeutung zu fassen. Keine Frage, dass die eigenthümliche Natur des Sittlichen da am schärfsten heraustritt, wo es sich im Gegensatze zu den gewöhnlich sogenannten selbstischen Neigungen bethätigt; aber kann man die Selbstliebe ausrotten? ist nicht die Verwirklichung eines sittlichen Ideals in meiner Person die höchste und vollkommenste Bethätigung der Selbstliebe? Nur indem bei Kant im Grunde die ganze Individualität mit dem empirischen Ich zur Sinnlichkeit gerechnet wird, und die Vernunft wie eine überpersönliche Potenz ganz ausserhalb dieses empirischen Bewusstseins auftritt, kommt der falsche Gegensatz zwischen Vernunft und Selbstliebe zu Stande, als ob die Verwirklichung des Vernünftigen für das vernünftige Subject nicht sein eigenstes, höchstes und wich-

*) Kant, Tugendlehre, Einleitung IV.

tigstes Interesse sein müsste, und zu den Forderungen der Selbstliebe nicht vor allem auch die Selbstachtung gehörte.

Wenn doch KANT selbst zugibt, dass die Menschen nach einer Naturnothwendigkeit die Absicht auf Glückseligkeit haben, und dass diese Absicht zu ihrem Wesen gehöre — wie ist denn eine Ausnahme von dieser Nothwendigkeit möglich, und wie kann der Mensch anders wollen, als wie es seinem Wesen entsprechend ist? Muss der Mensch nothwendig seine Glückseligkeit wollen, so ist der Einwand, dass man keine allgemeinen Regeln dafür geben könne, eine Schwierigkeit, die ein allgemein gültiges ausgeführtes System der Ethik hindern würde, aber nicht ein Grund, dass er darum nun etwas anderes zum Bestimmungsgrund seines Wollens machen müsste, das zu dem Begriff der Glückseligkeit oder der Selbstliebe im weitesten Sinne nicht nur in gar keiner Beziehung stünde, sondern der Nothwendigkeit seines Wesens widerspräche.

II.

4. Wir sind davon ausgegangen, dass das menschliche Wollen zuletzt immer auf die Wirklichkeit seiner Zwecke gerichtet ist und dass diese Wirklichkeit in concreten Erfolgen besteht, die ihm in irgend einem Sinne Befriedigung gewähren.

Allein es liegt in der Natur des menschlichen Willens, dass keine einzelne Handlung vollständig isolirt betrachtet werden kann, so dass die Ueberlegung sich eben nur auf den vorliegenden Fall richtete. Das ist nicht bloss darum unmöglich, weil jede einzelne wirkliche Handlung Folgen aus sich entwickelt, welche in Betracht gezogen werden müssen und denen gegenüber sie als Mittel zu weiter hinaus liegenden Zwecken und also von diesen abhängig erscheinen kann, sondern hauptsächlich darum, weil aus der Natur des selbstbewussten Wollens sich die Forderung einheitlicher umfassender Zwecke ergiebt. Mit der Entwicklung des Selbstbewusstseins, mit der Einsicht, dass der Mensch eine beharrende Einheit im Wechsel seiner Thätigkeiten ist, erwacht nothwendig die Vergleichung seiner einzelnen Acte unter einander; wie in seinem bloss auffassenden theoretischen Selbstbewusstsein alle seine Erlebnisse auf ein und dasselbe Subject bezogen werden und der Inhalt derselben zu einem einheitlichen Zusammenhange sich gestaltet, so müssen auch seine Zwecke zu einander in Beziehung treten; ja er kann die einzelne

Thätigkeit nur dann als eine wahrhaft von ihm, als diesem einheitlichen Selbst, gewollte betrachten, wenn sie ein Theil eines einheitlichen Wollens ist; alle Ueberlegung bezieht sich darauf, wie der einzelne Zweckgedanke sich zu der Einheit meiner selbst, zu der Gesammtheit meiner Wünsche und Interessen verhält. Ich kann nicht Entgegengesetztes zugleich wollen, so wenig ich dasselbe für wahr und falsch halten kann; indem mein Denken die in der Zeit auseinander liegenden Willensacte als meine Willensacte vergleichend übersieht, entsteht der Gedanke einer widerspruchslosen Einheit meines Wollens, vermöge der ich in allen einzelnen Bethätigungen mit mir selbst übereinstimme, indem ich in allen schliesslich dasselbe will; in dem Gedanken also eines einheitlichen und höchsten Zwecks, zu dem sich alle einzelnen Zwecke der bestimmten Handlungen wie Theile oder Mittel verhalten, kann sich erst mein Selbstbewusstsein nach der praktischen Seite vollenden. Erst dann weiss ich zu sagen, warum ich das Einzelne will, wenn die einzelne Handlung durch einen einheitlichen, letzten Zweck begründet ist. Dass ich in mir, wie FICHTE (im Eingang der Sittenlehre) sagt, eine Zunöthigung finden soll, einiges zu thun, bloss und lediglich damit es geschehe, einiges zu unterlassen, bloss und lediglich damit es unterbleibe, setzt eine völlig undurchführbare Zersplitterung meines bewussten Wollens in isolirte Acte voraus.

Erst wo das Bedürfniss einer solchen Einheitlichkeit und Harmonie meines Wollens empfunden wird, kann von einer allgemeinen, in Form einer Wissenschaft auftretenden Beantwortung der Frage: Was soll ich thun? die Rede sein.

Die Aufgabe der Ethik enthält also die Aufstellung eines letzten alle menschlichen Willensthätigkeiten umfassenden und in sich schliessenden Zwecks, und zwar so, dass daraus die einzelnen concreten Handlungen als Mittel diesen Zweck zu verwirklichen sicher und unzweideutig deducirt werden können. Denn nur in dem letzteren Falle ist die Aufgabe wirklich gelöst, weil das Gesuchte nicht nur das Wollen des allgemeinen Zwecks sein kann, sondern das einzelne concrete Handeln, und die Verwirklichung eines höchsten Zwecks nur durch einzelne in der Zeit sich folgende Handlungen, welche die Gesammtheit meines Wollens umfassen, bewerkstelligt werden kann. Für die Ausführung zerlegt sich der Endzweck nothwendig in untergeordnete Partial- und Specialzwecke.

5. Die Aufgabe der Ethik enthält ferner die Aufstellung dieses Zwecks in Form eines unbedingten Imperativs: diesen Zweck sollst du dir setzen,

und durch dein einzelnes Wollen verwirklichen. Nur ein unbedingter Imperativ kann wirklich allgemein gültig sein; jeder bedingte würde das Wollen des Zwecks von Umständen abhängig machen, die für die Einzelnen, und für jeden zu verschiedenen Zeiten, verschieden sind, könnte also nicht in demselben Sinne für jeden gelten wollen, und was gesucht wird, ist eine allgemein gültige directe Anweisung zum positiven Handeln. Bedingte Imperative werden allerdings dann die Anweisungen sein, wie unter verschiedenen Umständen gehandelt werden muss, um denselben einen Zweck jedesmal zu erreichen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist KANT's „kategorischer Imperativ", in Beziehung auf die concrete Handlung betrachtet, doch nur ein bedingter; weil er in seiner ursprünglich rein formalen Fassung keinen inhaltsvollen Zweck vorschreibt, kann er aus sich keinen Impuls zu einer bestimmten Handlung erzeugen; er sagt nicht direct: setze dir diesen und jenen Zweck, die bestimmten Zwecke entspringen vielmehr nur aus den mancherlei empirischen Bedürfnissen und Anforderungen. Der kategorische Imperativ sagt nur: so oft du aus irgend einer Veranlassung handelst, handle so, dass die Maxime deines Willens Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte.

Ein in jedem Sinne kategorischer Imperativ müsste einfach sagen: thue das und das; trachte nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit; er müsste dem Menschen für seine wirksame Thätigkeit eine Aufgabe setzen, die er mit seiner ganzen Kraft zu verwirklichen hätte und die seine Zeit vollständig ausfüllte.

Mit anderen Worten: die Aufgabe der Ethik verlangt vor Allem die Feststellung des höchsten Gutes, wenn mit diesem hergebrachten Ausdruck der einheitliche letzte Zweck bezeichnet wird, der alle einzelnen Willensthätigkeiten beherrschen und durch vernünftiges, d. h. zunächst planmässiges und harmonisches Wollen verwirklicht werden soll.

Wie jeder Zweck, so muss auch das höchste Gut sich darstellen als ein wirklicher Zustand realer Wesen, der durch menschliche Thätigkeit innerhalb der gegebenen Welt hergestellt werden kann. Die Herstellung dieses Zustandes setzt die Kenntniss bestimmter Causalverhältnisse voraus, vermöge welcher die unmittelbar von meinem Wollen abhängigen Thätigkeiten den gewollten Zustand wirklich herbeiführen. Je nach der Fassung des höchsten Gutes sind diese Causalverhältnisse einfacher oder verwickelter; entweder sind sie im Wesentlichen auf

das psychologische Gebiet beschränkt, oder aber umfassen sie die ganze Fülle der in der Welt wirksamen Kräfte.

6. Wie soll nun aber dieser zunächst völlig leere Begriff eines künftigen Zustands realer Wesen, der durch menschliches Wollen verwirklicht werden kann, seinen bestimmten Inhalt, diese abstrakte Formel ihre Ausfüllung erhalten?

Man kann sich zunächst rein auf den Standpunkt des Individuums stellen und fragen: Was ist für jeden der Zustand, den er für sich erstreben soll? und hier tritt, sobald wir uns erinnern, dass das Gewollte eine Befriedigung gewähren muss, uns zuerst eine Betrachtungsweise entgegen, die an die einfachsten Formen des Lebens, an den Verlauf der alltäglichen Thätigkeiten anknüpft. Hier tritt Zweck und Mittel zeitlich auseinander; was erstrebt wird, ist ein Gefühl der Lust, das eine bestimmte Zeit ausfüllt; dieser Zustand wird vorgebildet und durch eine kürzere oder längere Zeit hindurch dauernde Thätigkeit hervorgebracht, die, an sich gleichgültig oder selbst mit Unlust verbunden, ihre Bedeutung nur als Mittel zur Erreichung der künftigen Lust hat. Das menschliche Leben stellt sich dar als Wechsel von Arbeit und Genuss der Früchte der Arbeit. Dieses einfache Verhältniss kann in doppelter Weise verallgemeinert werden, um einen umfassenden Zweck zu gewinnen. Nach der einen Seite wird das höchste Gut gefasst als eine Reihe in der Zeit aufeinander folgender Befriedigungen, als Summe einzelner Lustgefühle, in denen der Mensch im Genusse des erreichten Zwecks ausruht; nach der anderen Seite rückt der Endzweck in eine jenseitige Zukunft, und das ganze Leben wird nur Mittel, die künftige Seligkeit zu gewinnen.

Allein der Versuch, auf diesem Boden das höchste Gut zu construiren, stösst auf Schwierigkeiten. Es ist darin eine einseitige Auffassung des Gemüthslebens zu Grunde gelegt, als ob nur ein bestimmter abgeschlossener Erfolg befriedigen könnte, und als ob der Mensch es aushielte, nur sich dem Genuss eines erreichten Erfolges hinzugeben. In Wirklichkeit ist diese überwiegend passive Lust nur vorübergehend; die Thätigkeit selbst ist dem Menschen Bedürfniss, und die active Lust, die mit dem lebendigen Wirken als solchem verbunden ist, bildet einen wesentlichen Bestandtheil seiner Befriedigung.

Die Aufgabe wird also vielmehr sein, nicht eine Summe von intermittirenden Lustgefühlen, sondern einen dauernden Zustand zum Zweck zu machen, der die bleibende Grundlage bildet, auf welcher die Schwankungen der verschiede-

nen Arten von Lustgefühlen sich zwar bemerkbar machen, aber so, dass sie nur Variationen einer beharrlichen Gemüthsstimmung sind.

Denn im Begriff eines dauernden Zustandes kann nicht die absolute Unveränderlichkeit liegen, weil diese durch die Natur des menschlichen Geistes ausgeschlossen ist, der nur im Wechsel seiner Thätigkeiten leben kann, vielmehr eine solche Anordnung wirksamer Kräfte und ihrer Bedingungen, dass ihr Spiel immer wieder denselben Erfolg der Befriedigung in verschiedenen Formen hervorbringt, wie sie nach einer Seite des Menschen die leibliche Gesundheit darstellt, in welcher der Organismus durch die Funktion seiner Organe, innerhalb bestimmter Gränzen äusserer Bedingungen, das dauernde Wohlgefühl des Lebens im Wechsel der einzelnen Wohlgefühle, der Bewegung und der Kraftäusserung einerseits, der Sättigung und der Ruhe andererseits erzeugt. Noch bestimmtere Bedingungen eines dauernden Zustands liegen in der Natur des Geistes selbst; die Fähigkeit des Geistes, im Denken die Zeit zu überwinden und das Vergangene in der Erkenntniss festzuhalten, im Gefühle die Gesammtsumme des Erlebten und Gehofften zu geniessen, im Wollen ganze Reihen von Thätigkeiten auf ein Ziel zu richten und dieses mit seinem Werthe gegenwärtig zu halten, giebt dem Begriff eines dauernden Zustandes ganz bestimmten Inhalt.

Die nächste Erwägung ist, dass das Gemüthsleben des Individuums von einer Reihe äusserer Bedingungen abhängig ist; ein so gefasster Zweck scheint sich also nicht auf eine bestimmte Verfassung des individuellen Bewusstseins beschränken zu können, sondern auch eine günstige Gestaltung der äusseren Bedingungen zu enthalten. Diese liegen theils in der Natur, theils im Verhalten der Menschen, mit denen wir zusammen leben; also müssten in den Begriff des höchsten Gutes auch diese Bedingungen aufgenommen werden, die herbeizuführen der Zweck verlangt.

Diesen Schwierigkeiten begegnet der Versuch, das höchste Gut für den Einzelnen so zu bestimmen, dass es von äusseren Bedingungen unabhängig wird und also in dasselbe nur aufzunehmen, was von der Thätigkeit des Einzelnen allein und direct abhängt. Die epikureische wie die stoische Moral verfolgen diese Richtung: sie suchen den letzten Zweck in einer bleibenden Geistesverfassung, der der Wechsel der äusseren Bedingungen gleichgültig ist, und nur der Charakter dieser Geistesverfassung wird verschieden bestimmt.

Aber diese Selbstgenügsamkeit des Einzelnen, welche auch Cartesius aus ähnlichen Gründen im Auge hatte, hebt sich doch, als schlechthin allgemeines Prinzip gedacht, auf. Das Handeln, auf das es hier ankommt, ist ein lediglich inneres, ist das Streben nach Einsicht und nach Selbstbeherrschung, nach Bedürfnisslosigkeit und Gemüthsruhe; die grosse Masse des äusseren menschlichen Thuns, von dem doch die Existenz des Menschen selbst abhängt, wird gleichgültig und fällt ihren bestimmten Zielen nach ausserhalb der ethischen Betrachtung. Es ist eine Moral für Auserwählte.

Schon die Erkenntniss, dass der Mensch von Natur gesellig ist, und sein geistiges Leben nach allen Seiten von dem Verkehr mit Seinesgleichen so beeinflusst wird, dass er nicht nur aus sich und für sich leben kann, treibt über diesen Gedanken der Selbstgenügsamkeit hinaus; noch mehr die Ueberlegung, dass jeder energisch gedachte Zweck, der aus der allgemeinen Natur des Menschen abgeleitet wird, auch die Forderung enthält, als allgemeiner Zweck gedacht, und wenn er so gedacht wird, auch gewollt zu werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Begriff des höchsten Gutes sich erweitern zu dem eines Gesammtzustandes einer Gesellschaft von Menschen; was als Zweck aufgestellt wird, ist ein gemeinschaftliches Gut, das alle zugleich suchen und an dem alle zugleich theil haben. Wieder erscheint der Begriff eines dauernden Zustands in ähnlicher, nur viel reicherer Gestalt; er enthält jetzt eine solche Anordnung der gegenseitigen Beziehungen der Menschen unter einander und ihrer Beziehungen zur Natur, dass aus dem Wechsel der einzelnen Funktionen diejenige Befriedigung aller hervorgeht, um derenwillen der höchste Zweck überhaupt gewollt wird; um so gewisser aber fordert dieser Zweck nicht nur inneres Handeln, sondern Handeln nach Aussen, denn nur durch dieses hat das Thun des einen Bedeutung für den andern.

7. Sobald über das einzelne Individuum zu einem gemeinsamen Zweck hinausgegangen wird, der von allen anerkannt, durch gemeinsame Arbeit in der Form irgendwelcher gesellschaftlichen Ordnung erreicht werden soll, folgt die Unmöglichkeit, Privat-Moral und öffentliche Moral, Individualethik und Socialethik als zwei getrennte Zweige des allgemeinen Wissens von den höchsten Zwecken zu scheiden. Jeder Versuch, eine Moral zunächst nur für das Handeln des Einzelnen aufzustellen, und die Ziele des öffentlichen Handelns ausser Acht zu lassen, übersieht,

dass der Zweck, den der Einzelne erreichen soll, in dem Zwecke des Ganzen eingeschlossen ist, und dass umgekehrt die Zwecke der Gesellschaft zuletzt doch nichts anderes sein können, als Zustände der Einzelnen, die allein wirklich existirende Wesen sind. Wenn eine bestimmte Gesellschaftsverfassung, ein geltendes Recht, eine gegebene Regierung vorausgesetzt sind, dann könnte man ja daran denken, Regeln zu entwerfen, wie der Einzelne sich unter der Voraussetzung verhalten solle, dass diese Mächte für ihn ebenso unantastbar und von seinem Wollen unabhängig sind, wie die Naturgesetze, dass sie für ihn nur als ein Theil der Bedingungen in Betracht kommen, unter denen er seine Aufgabe zu erfüllen hat. Aber in diesem äusserlichen Verhältniss stehen gesellschaftliche Institutionen nicht zu dem Einzelnen; sie existiren ja selbst fortwährend nur durch das Wollen und Handeln der Einzelnen; in jeder Handlung, in der er sich nach einem bestehenden Gesetze richtet, bejaht und erhält der Handelnde dieses Gesetz; wenn er sein Privatrecht verficht, streitet er zugleich für die bestehende Ordnung, wenn er es widerstandslos preisgiebt, schwächt er sie, seine Thätigkeit ist also von dieser Seite eine politische Thätigkeit; in jeder Handlung ferner fördert oder hemmt er allgemeine Interessen, für welche Staat und Regierung sorgen müssen. Es scheint nichts privateres und individuelleres zu geben als Essen und Trinken, aber in einer belagerten Stadt hat es greifbaren Einfluss auf das Wohl des Ganzen, was und wie viel jeder verzehrt, und in gewöhnlichen Zeiten ist dieser Einfluss zwar nicht so greifbar, aber indem der Einzelne consumirt, bestimmmt er in seinem Theile das Verhältniss von Production und Consumtion, das eine Bedingung des öffentlichen Wohls und Gegenstand der Fürsorge der öffentlichen Gewalt sein muss, und zugleich trägt er dazu bei, durch sein sparsames oder verschwenderisches Beispiel (von der „socialen Frage" der Trunksucht gar nicht zu reden) die Sitte zu beeinflussen. Wie aber die Sitte nicht unveränderlich ist, so auch die Gesetze nicht; und sollen nun die Regierenden und Politiker in ihren öffentlichen Handlungen einen anderen Endzweck haben, als in ihren privaten, in einer Person zwei verschiedene und von einander unabhängige Willen vereinigen? Es ist dieselbe unklare Trennung, durch welche Individualpsychologie und Völkerpsychologie unterschieden werden sollten. Alles was die Psychologie betrachten kann, geschieht in der Form des individuellen Bewusstseins, das scheinbare Recht jener Trennung lag aber in der richtigen Erkenntniss, dass es vergeblich ist, den Einzelnen zu

isoliren, und nur aus sich zu verstehen, und dass die wichtigsten Geistesthätigkeiten nur in der Wechselwirkung mit anderen entspringen und ihrem Inhalte nach gemeinsam sind; daraus folgt aber nur, dass die einzelne Seele, von der es allein eine Psychologie giebt, in ihrem wirklichen Leben, das eben ein Leben in Gemeinschaft ist, studirt werden muss.

So kennt auch die Ethik kein Subject, an das sie sich wenden könnte, als die vorhandenen Individuen; im individuellen Bewusstsein allein sind Zwecke, ob sociale oder individuelle, lebendig und können Folgen haben, und das individuelle Bewusstsein allein kann schliesslich einen Gewinn von der Erreichung irgend welcher Zwecke davontragen. Der ganze verwickelte Apparat von Verfassung und Regierung hätte gar keinen Zweck und Sinn, wenn seine Leistungen nicht schliesslich den Einzelnen zu Gute kämen. Der Theil ist freilich im Ganzen, um an ein Wort von Jhering's anzuknüpfen, und nicht das Ganze im Theil; aber die Zwecke des Ganzen können nur in den Theilen, in den Individuen gedacht und gewollt werden, und es giebt kein Wohl, das von dem Ganzen als solchem und nicht vielmehr zuletzt von den Individuen empfunden würde.

Die Sonderung von Privatmoral und öffentlicher Moral kann also nur eine untergeordnete und künstliche sein, und nur darauf beruhen, dass an dem einen höchsten Gut bestimmte Seiten unterschieden werden und die Frage sich erhebt, welche der für das höchste Gut nothwendigen Handlungen durch ausdrückliche öffentliche Gesetze normirt und durch die öffentliche Gewalt befohlen werden sollen, und welche dem individuellen Urtheil überlassen bleiben können; also eine Frage über zwei Methoden der Verwirklichung des einen höchsten Gutes, nicht aber über zwei verschiedene höchste Zwecke.

8. Es ist ein naheliegender Gedanke, ein möglichst deutliches Bild des idealen Gesellschaftszustandes zu entwerfen, in welchem das höchste Gut von allen gemeinsam erreicht würde. Die allgemeinen erfahrungsmässig gegebenen Formen menschlichen Zusammenlebens, die Beziehungen, in denen die Einzelnen unter sich und zu den natürlichen Existenzbedingungen stehen, geben die Anhaltspunkte, um ein derartiges Bild zu zeichnen. Immer wieder ist seit der platonischen Politeia versucht worden, allgemeinen Ueberzeugungen über den vom Menschen zu erstrebenden Zweck diesen fasslichsten und bestimmtesten Ausdruck zu geben. Die Prophetie hat ihre Sehnsucht in solchen Bildern verkörpert, die Staats- und Gesellschafts-

romane wollten die Vollkommenheit zeigen, an der die Zeit ihre eigenen Schäden erkennen könnte, und je genauer alles ausgeführt ist, desto vollständiger scheint der Zweck erreicht zu werden; ein Gemälde wie Campanella's Sonnenstaat lässt an Bestimmtheit wenig zu wünschen übrig. Jeder in die Geschichte neu eintretenden Tendenz schwebt deutlicher oder in nebelhafteren Umrissen eine solche Vision vor, von der Aenderungen der Gesetzgebung wie der Sitte beherrscht sind; mag nun sinnliches Wohlbehagen und Fülle der materiellen Genüsse, oder ästhetische Veredlung und Bildung, oder religiöses Leben in der Gemeinschaft mit Gott den Hauptinhalt bilden. An und für sich gehen diese Zukunftsideale von dem methodisch ganz richtigen Gedanken aus, dass die Hauptfrage der Ethik vollständig nur in der Form einer so ins Concrete gehenden Schilderung eines wirklichen gesellschaftlichen Zustands beantwortet werden könnte. Aber damit ein solches Ideal zur greifbaren Wirklichkeit zu werden vermöchte, müssten wir Kenntnisse haben, die uns mangeln. Jeder Versuch der Art geht von Voraussetzungen über die menschliche Natur aus, die gegenüber der unberechenbaren Mannigfaltigkeit der Individualitäten weitaus unzureichend sind. Platon selbst setzt (Rep. 546) den Fall, dass die Naturbedingungen der Erzeugung so glücklich begabter Menschen, wie es seine herrschenden Philosophen sein müssten, ungünstig werden, und erwartet davon die Verschlechterung seines Staates; weder die Erfolge der Erziehung noch die Folgen der rechtlichen Institutionen können voraus bestimmt werden; und die Hoffnung Condorcet's, dass die Gesellschaftswissenschaft es dahin bringen werde, die Gesetze des Gesellschaftslebens so sicher festzustellen, dass der Erfolg jeder Institution und jeder Massregel genau berechnet werden könne, wird niemals in Erfüllung gehen.

III.

9. Nicht diese Schwierigkeiten aber mögen hier zunächst erörtert werden; wir verfolgen vielmehr die allgemeinen Consequenzen, die sich daraus ergeben, dass das dem menschlichen Wollen gesteckte Ziel in einem gesellschaftlichen Zustand erreicht werden soll. Darin ist einmal die Forderung enthalten, dass alle einen und denselben gemeinschaftlichen höchsten Zweck für ihre Thätigkeit haben und durch denselben ihre einzelnen Handlungen bestimmen; ferner dass nur durch eine Uebereinstimmung der Thätigkeit aller der Zweck erreicht und der vollkommene Zustand dauernd erhalten werden kann.

Der einfachste und durchsichtigste Fall wäre, dass jeder den gemeinsamen Zweck kennte, aus eigener Einsicht die Mittel dazu verwirklichte und von sich aus seine Thätigkeit in Uebereinstimmung mit der der andern setzte. Wenn es gilt, ein Gefahr drohendes Feuer im Entstehen zu löschen, weiss jeder, dass er Wasser beizutragen und darauf zu schütten hat, es bedarf im einfachsten Falle keiner Uebereinkunft und keines Commandos. In der wissenschaftlichen Arbeit ist — abgesehen von dem, was der Schulung angehört — im Wesentlichen diese Art des Zusammenwirkens die Regel. Jeder, der daran Theil nimmt, kennt die Zwecke und die Methoden, nimmt sich selbstständig seinen Theil an der Arbeit nach seiner Wahl und seiner Kenntniss der ungelösten Aufgaben, und ergänzt die Arbeit anderer ohne besondere Uebereinkunft; die Organisation gemeinschaftlicher Thätigkeit ist zwar auf einzelnen Punkten verwirklicht, aber keine allgemeine Institution.

Anders, wenn der Zweck zwar von allen anerkannt, aber theils die Gesammtheit der Mittel nicht von allen übersehen, sondern nur durch eine überlegene Intelligenz bestimmt werden kann, theils die Theilung der Arbeit einer bestimmten Anordnung bedarf; in der Regel ist gemeinsame Arbeit nur durch das Verhältniss von Leitenden und Geleiteten, Befehlenden und Gehorchenden möglich.

In der einfachsten und primitivsten Form zeigt sich das Befehlen und Gehorchen so, dass die einzelne Thätigkeit als solche befohlen wird: thue du jetzt das und du jenes; in der Gemeinschaft des Hauses nimmt diese Form einen breiten Raum ein; was aus dem gemeinschaftlichen Zweck der Beschaffung von Nahrung, der Erhaltung des Hauses, der Bestellung des Feldes u. s. w. hervorgeht, wird von dem Hausherrn Tag für Tag oder Stunde für Stunde angeordnet. Aber je grösser die Zahl der Zusammenwirkenden, desto mehr wird diese Form als vorwiegende unmöglich; die Befehle müssen allgemein werden, und was aus dem einheitlichen Zweck folgt, löst sich in eine Reihe von allgemeinen Regeln auf, das und das zu verrichten.

Schon wenn wir von einem einheitlichen Zweck für das einzelne individuelle Leben ausgehen, folgen aus ihm für die einzelnen in der Zeit aufeinanderfolgenden Fälle Regeln des Handelns, die in dem Wollen des Zwecks mit enthalten und eine logische Consequenz desselben sind. Sie beruhen auf dem that-

sächlichen Verhältniss der Mittel zu dem Zwecke; wer den Zweck will, muss auch seine einzelnen Theile und die dazu führenden Mittel wollen; ist er nur durch eine Reihe von Handlungen erreichbar, so bestimmt er die Regel, die im einzelnen Falle verbietet, etwas dem Zwecke Entgegenstehendes zu thun, und gebietet die tauglichen Mittel zu verwirklichen. Dabei sind die Verbote unbedingt; die Gebote aber in dem Falle bedingt, wenn die Möglichkeit die einzelnen Mittel zu verwirklichen von Umständen abhängt, die nicht jederzeit vorhanden oder nicht jederzeit in meiner Gewalt sind. Vorausgesetzt ist dabei immer die Energie des Wollens, welche alle Thätigkeiten wirklich auf den Zweck zu richten vermag, also die Selbstbeherrschung, durch welche augenblickliche störende Neigungen und Begehrungen überwunden werden, und die Fähigkeit des Denkens, welche die Regeln richtig anwendet, also die Tugenden der Beharrlichkeit und Besonnenheit. Eine concrete und bestimmte Gestalt aber können die Regeln dadurch annehmen, dass das Verhältniss des Zwecks zu den Mitteln selbst in objectiven Causalgesetzen begründet ist, das beabsichtigte Resultat also unter gleichen Bedingungen durch dieselbe Handlungsweise erreicht wird.

Dasselbe wiederholt sich bei gemeinschaftlicher Thätigkeit für gemeinsame Zwecke. Der Zweck, der zu erreichen ist, schreibt bestimmte Verfahrungsweisen und eine bestimmte Ordnung des Zusammenwirkens vor; und so ergeben sich aus ihm für jeden bestimmte Regeln seiner Thätigkeit. Die einzelnen Arbeiter einer Fabrik sind angewiesen jeder eine Maschine zu bedienen oder einen bestimmten Bestandtheil des Products zu fertigen, und was sie gefertigt, einem anderen zu übergeben; aus dem Plan des Ganzen folgt die Anstellung der Einzelnen zu ihrer bestimmten Arbeit. Der Imperativ, der ihnen gebietet, diese auszuüben, ist in der Hauptsache ein unbedingter, soweit constante Voraussetzungen verwirklicht sind; er wird nur bedingt, sofern es sich um Zwischenfälle handelt, denen zu begegnen ist, wie der Spinner wissen muss, was er zu thun hat, wenn ein Faden abreisst. Damit der Zweck erreicht wird, ist dabei nicht nöthig, dass jeder Einzelne den Zusammenhang seiner Thätigkeit mit dem allgemeinen Zwecke wirklich einsieht; es genügt, wenn er die Vorschrift befolgt, die ihm von dem Leiter des Ganzen gegeben ist.

Dieses Bild einer Fabrik schwebt ja manchen Entwürfen einer vollkommenen socialen Ordnung vor; es ist annähernd in einer Reihe von Organisationen

auch des öffentlichen Dienstes mit ihren Instructionen verwirklicht, und es zeichnet sich durch seine logische Einfachheit und Durchsichtigkeit aus. Wo es möglich ist, den Zweck dadurch zu erreichen, dass die Thätigkeit jedes Einzelnen durch vollkommen bestimmte Normen geregelt ist, da tritt die Verfassung einer solchen Gesellschaft in Analogie mit der Verfassung der Natur; jedes Element derselben ist nach bestimmtem, unveränderlichem Gesetz thätig, das ihm eindeutig vorschreibt, unter diesen Bedingungen sich so, unter anderen anders zu verhalten; indem jedes Element dieses Gesetz unbewusst aus innerer Nothwendigkeit befolgt, kommt ein bestimmter Collectiverfolg heraus. So arbeitet der Organismus; indem jede einzelne Zelle, jedes einzelne Organ seine bestimmte Function nach dem ihm eigenthümlichen Gesetze vollzieht, bringt es eben durch diese Gesetzmässigkeit die Erhaltung des Lebens hervor, die wir als Zweck der Natur zu betrachten pflegen. Dass in der Gesellschaft das Gesetz ein bewusstes ist, dass nicht das Gesetz, sondern die Kenntniss des Gesetzes das Wollen der einzelnen Thätigkeiten bestimmt, macht keinen principiellen Unterschied aus, so lange nur dem Gesetze gehorcht und dasselbe wirklich, wie ein Naturgesetz, für jeden Fall die unzweideutige Vorschrift giebt.

10. Es ist also ein wohlbegründeter und durch seine logische Durchsichtigkeit sich empfehlender Gedanke, wenn der Theorie der besten Verfassung einer menschlichen Gemeinschaft als Ideal vorschwebt, alle Thätigkeit der Einzelnen und alle ihre Verhältnisse zu einander, die Vertheilung der Arbeit (und consequenterweise auch die Erzeugung der Nachkommenschaft) durch Gesetze zu regeln und dadurch eine der Ordnung der Natur vergleichbare Ordnung herzustellen, indem das wechselnde Befehlen durch die allgemeine Vorschrift ersetzt wird, unter der auch die Leitenden stehen.

Diese Gesetze leiten ihren Sinn immer zuletzt aus dem Zweck ab, dem das in ihnen Gebotene dienen soll; nicht die bloss formelle Constanz und Gesetzmässigkeit menschlichen Handelns kann ja an sich das Erstrebenswerthe sein, sondern der concrete Erfolg, der durch dieses gesetzmässige Verhalten erreicht wird. Dass der letzte Zweck durch Geben und Befolgen von Gesetzen erstrebt wird, ist nur eine bestimmte Methode, die Zwecke zu erreichen, und die Methode ist eben insoweit gut, als sie anwendbar und zweckmässig ist. Ihre Zweckmässigkeit aber ruht einerseits auf der Constanz der Causalverhältnisse,

nach denen dieselben Mittel angewendet werden müssen, um dieselben Erfolge zu erreichen; andererseits subjectiv auf der Natur des menschlichen Wollens selbst, das sich am sichersten vollzieht, wenn es durch ein Denken geleitet wird, das sich in den einfachsten logischen Formen der Subsumtion des einzelnen Thuns unter eine allgemeine Regel bewegt, und die Anwendbarkeit der Methode reicht ebenso weit, als diese Voraussetzungen zutreffen.

(Es bedarf kaum der Erinnerung, dass in diesem Zusammenhang immer von Gesetzen in dem ursprünglichen Sinne von Geboten die Rede ist, welche an den Willen der Einzelnen sich richten, von ihnen anerkannt und auf die einzelnen Fälle angewendet werden, und dass davon die andere Bedeutung genau zu unterscheiden ist, nach welcher von Gesetzen der Wechselwirkung der einzelnen Individuen und ihrer Handlungen die Rede ist. Wenn von dem Gesetz von Angebot und Nachfrage, von dem ehernen Lohngesetz u. s. w. die Rede ist, so ist, was diese Gesetze aussprechen, weder gewollt noch geboten, um einen Zweck zu erreichen; solche Gesetze sagen z. B., dass, wenn eine bestimmte Anzahl in Verkehr stehender Menschen ihre Thätigkeit durch den Zweck des Erwerbs bestimme, unter gegebenen natürlichen und psychologischen Voraussetzungen nothwendig bestimmte Ergebnisse hervorgehen. Derartige ‚sociale Gesetze‘ sind Gesetze in demselben Sinne wie die Naturgesetze oder die psychologischen Gesetze, welche an bestimmte Bewusstseinszustände andere Bewusstseinszustände knüpfen; sie gehören zu der theoretischen Einsicht in den nothwendigen Causalzusammenhang des wirklichen Geschehens, welche den Ueberlegenden die Erfolge bestimmter Willensentscheidungen voraussehen und die Mittel zu seinen Zwecken wählen lehrt).

Der Begriff des Gesetzes spielt bei Kant die Hauptrolle; er hat den Begriff des Zwecks verdrängt oder wenigstens sich untergeordnet. Was die Vernunft fordert, ist nicht die Erreichung eines bestimmten Zwecks, sondern nur die formelle Gesetzmässigkeit. Der logische Charakter der Allgemeinheit ist es, der das Wesen des Sittlichen bestimmen, den ganzen Inhalt des Vernunftgebots ausmachen soll. Es ist von Zeller*) in der einleuchtendsten Weise gezeigt worden, dass mit der blossen Form einer allgemeinen Gesetzmässigkeit über das, was nun das Gesetz befiehlt und dem Einzelnen zur Pflicht macht, noch gar nichts ausgesagt ist, sodass Kant selbst genöthigt ist, unter der Hand und darum unbestimmt und ungenügend die inhaltlichen Zwecke und den realen Erfolg des Handelns zu der Entscheidung darüber heranzuziehen, welche Maximen des Wollens sich zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen. Wir verfolgen darum diese Seite nicht weiter.

*) In den Abhandlungen über das Kantische Moralprincip und über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze.

11. Aber auch da, wo Gesetze nicht den Anspruch machen, durch den bloss formellen Charakter der Allgemeinheit ein Bestimmungsgrund des Willens zu sein, wo sie vielmehr als Mittel, einen bestimmten Zweck zu erreichen, aufgestellt und begründet werden, lässt sich fragen, ob die Aufgabe der Ethik in der Form eines Systems von Gesetzen erschöpfend so gelöst werden könne, dass für den Einzelnen nur die einfache Anwendung dieser Gesetze erforderlich sei. (Ob dabei die Gesetze als von jedem Einzelnen aus sich selbst erkennbar betrachtet werden, oder ob er nur die von anderen aus den höchsten Zwecken abgeleiteten Gesetze anerkennt und befolgt, macht für die formelle Tauglichkeit eines Systems von Gesetzen keinen wesentlichen Unterschied.)

Zunächst verbietet das der logische Charakter, den ein gebietendes Gesetz im Unterschiede vom Naturgesetze hat. Die Natur bestimmt den einzelnen Fall nach Art und Mass und das vollkommen erkannte Naturgesetz begreift in der allgemeinen Formel zugleich den bestimmten einzelnen Werth; ein gebietendes Gesetz aber kann die gebotenen Handlungen nur nach allgemeinen Merkmalen angeben, die, mag man sie auch noch so weit specialisirt denken, doch niemals die volle Bestimmtheit des einzelnen Falles voraussehen werden. Bei der concreten Handlung hat daher zu dem, was das Gesetz fordert, der Wille noch etwas hinzuzufügen, um es in die Wirklichkeit einzuführen; das Gesetz lässt ihm einen kleineren oder grösseren Spielraum. Besonders deutlich wird das, wo es sich um blosses mehr oder weniger handelt. Unter Kant's Beispielen erscheint wiederholt die Pflicht der Wohlthätigkeit; welches Gesetz aber will bestimmen, wie gross die Noth sein muss, der ich abzuhelfen verpflichtet bin, und wie viel von meinem Eigenthum ich zu diesem Zwecke opfern muss? Die jesuitische Casuistik ist eine nothwendige Consequenz des Versuchs, für Alles und Jedes Regeln zu geben; sie versucht genau zu fixiren, welchem Grade von Noth ich abhelfen und den wievielten Theil meines Einkommens ich dazu verwenden soll. Aber sie kommt nicht zu Ende; sie muss schliesslich ihren Lehrling an den Beichtvater verweisen, also

an die individuelle Entscheidung — gerade wie das Strafgesetz einen Rahmen der Strafe aufstellt, innerhalb dessen dem Gutdünken des Richters die Ausmessung der Strafe anheimgegeben ist.

Ebenso vermag ein Gesetz, das einen bedingten Befehl enthält, nur in allgemeinen Merkmalen die Bedingungen anzugeben, unter denen so oder so gehandelt werden soll, und zugleich kann ein System von Gesetzen nicht anders verfahren, als diese Bedingungen zu isoliren. In Wirklichkeit sind sie aber in der vielfachsten Weise in einander verwickelt, mancher Moment des Lebens fällt zugleich unter verschiedene Regeln, wie sollen sie in der Anwendung combinirt werden, zumal wenn die Regeln Unvereinbares fordern? Auch hier ist die Consequenz des Versuchs, alle Handlungen durch Gesetze zu bestimmen, die spitzfindigste Casuistik, und zuletzt erscheint doch das ganze Leben als ein Labyrinth von lauter Ausnahmen und perplexen „Casus conscientiae", und die Gesetze stehen in der Luft und finden nur ausnahmsweise die Fälle, auf welche sie einfach und ohne eine ratio dubitandi anwendbar sind.

Wo es sich darum handelt, einen Zweck unter den vielfältigsten Variationen der gegebenen Bedingungen zu verwirklichen, kann keine noch so detaillirte Vorschrift ausreichen; dem Handelnden muss mehr zugemuthet werden, als die blosse logische Subsumtion unter eine Regel, er muss durch eigene Combination das Verfahren finden, das durch den Zweck geboten ist. Der Zweck aller Operationen des Kriegführens ist der Sieg; die Strategie wäre eine leichte Sache, wenn sie nur eine Anzahl allgemeiner Vorschriften auf einzelne Fälle anwenden müsste, wie der Schulknabe seine grammatischen Regeln. Die Kunst des Feldherrn besteht in erfinderischer Combination, der Soldat hat neben seinen allgemeinen Vorschriften, die ihm für bestimmte Fälle sein Verhalten vorzeichnen, die Pflicht des Gehorsams gegen den einzelnen Befehl des Führers, aber auch um diesen auszuführen, ist ihm eigene Ueberlegung des Zweckmässigen und individuelle Erfindung nicht erspart. Ebenso kann in einer friedlichen Gemeinschaft kein System von Gesetzen jeden Richterspruch zu einer blossen logischen Subsumtion, und das Regieren in Form der concreten Anordnung überflüssig machen, im Leben des Einzelnen kein Codex von Regeln die individuelle Ueberlegung und die Entscheidung, was im gegebenen Falle das Richtige sei, ersparen. Die Verwirklichung des Zwecks fällt unter den Gesichtspunkt der Kunst; dasjenige Denken, das in

der Subsumtion sich bewegt, muss immer durch ein Denken in Form der erfinderischen Combination ergänzt werden, und der Begriff des Erlaubten, wenn man darunter das durch kein Gesetz Bestimmte versteht, umgiebt von allen Seiten jedes Gesetz. Daraus folgt, dass alles Handeln nothwendig ein individuelles Gepräge haben muss, auch wenn es im Wesentlichen in der Erfüllung allgemeiner Gesetze bestünde; und von einer ethischen Theorie, welche dieses individuelle Moment übersähe, gälte jenes Witzwort Schlegel's, dass sie eine auf die inneren Theile geschlagene Jurisprudenz sei.

12. Die einzelnen sittlichen Vorschriften pflegen als schlechthin unbedingte und unverletzliche Gebote aufzutreten. Einen Menschen zu tödten, ihn zu verstümmeln, ihm auch nur Schmerz zuzufügen, ist verboten; mit vollem Recht, sofern Leben und leibliches Wohlsein eines der fundamentalsten Güter ist. Aber das Strafgesetz, das doch ein Bestandtheil der moralischen Ordnung sein muss, erlaubt in der Nothwehr zu tödten und gebietet die Todesstrafe; der Chirurg amputirt im Bewusstsein eine Pflicht zu erfüllen; alle Zucht beruht auf der Zufügung von Schmerz. Jene Gebote sind also in der That nicht unbedingt, sie erleiden Ausnahmen, sobald sie mit einem höheren Zweck in Conflict kommen, zum Beweis, dass in den Gütern, welche sie zu schützen oder zu verwirklichen bestimmt sind, eine Rangordnung besteht, der höhere Zweck den niederen, der allgemeinere den specielleren sich unterordnet; dass der Erhaltung des allgemeinen Rechtszustands das Leben des Einzelnen, der Erhaltung des Lebens die Erhaltung eines Gliedes, der Tüchtigkeit des Menschen sein augenblickliches sinnliches Wohlsein aufgeopfert wird. Der Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel" ist durch den Missbrauch in Verruf gekommen, in der That aber kann ihn kein ethisches System entbehren, und die Frage ist nur, welche Zwecke welche Mittel rechtfertigen, d. h. in welchen Fällen und nach welchem Prinzip ein Gut einem anderen aufgeopfert, eine Pflicht um der anderen willen versäumt werden darf und muss; und entschieden werden kann diese Frage nur aus einer bestimmten Fassung des höchsten Guts, in der den partiellen Gütern ihr bestimmtes Verhältniss zu einander angewiesen ist. Es giebt eigentlich keine „Collision der Pflichten", sondern nur Collisionen der Ansprüche partialer Zwecke (z. B. der Berufsarbeit und der Gesundheit) und der darauf bezüglichen einzelnen Regeln; und Pflicht ist, diese Collisionen so zu lösen, dass das höchste Gut am meisten gefördert wird.

13. Man könnte einwenden, durch diese Erwägungen werde der Gegensatz von Ethik und Technik aufgehoben, und die ganze Ethik in ihrer Ausführung schliesslich zu einer Technik gemacht. KANT hauptsächlich hat diesen Gegensatz betont in seiner Gegenüberstellung der technischen und pragmatischen Imperative gegen den kategorischen Imperativ der Pflicht. Dort wird eine Handlung nur empfohlen als Mittel, einen vorausgesetzten Zweck zu erreichen, sei dieser nun als ein bloss möglicher, oder, wie der Zweck der Glückseligkeit, als ein wirklicher gedacht; hier wird die Handlung unbedingt geboten. Allein so bald erkannt ist, dass jede einzelne Handlung nur als Mittel für einen höchsten Zweck in Frage kommt, so sind in Wirklichkeit alle Gesetze, die bestimmte Handlungsweisen vorschreiben, in soweit technische, als ihnen das Verhältniss von Mittel und Zweck oder, objectiv betrachtet, das von Ursache und Wirkung zu Grunde liegt. Unbedingt kann nur das Gebot sein, den letzten Zweck zu wollen, alle Gebote, die einzelne Handlungen regeln, müssen technisch sein, eine scharfe und völlige Trennung zwischen ethischen und technischen Geboten giebt es nicht, und kann es nicht geben, weil der Gedanke jeder ethisch nothwendigen Handlung ein technisches Element enthalten muss, d. h. die Anwendung empirisch erkannter Causalgesetze auf die Erkenntniss der geeigneten Mittel. Dieses technische Element verbirgt sich da, wo die Jedem ohne besondere Belehrung im Laufe der alltäglichen Erfahrung erkennbaren Causalgesetze allein in Frage kommen. Das Gebot: du sollst nicht tödten, wäre absolut bedeutungslos, wenn es nur den Willen zu tödten verbieten wollte; mit dem Willen allein tödtet niemand, sondern mit Schlag oder Schuss, Dolch oder Gift; verboten werden also diejenigen Handlungen, die nach allbekannten Gesetzen den Tod zur Folge haben. Das Gebot dem Nothleidenden zu helfen, und dem Armen wohlzuthun, setzt ebenso die Kenntniss dessen voraus, was wohl thut und was hilft. Und zwischen diesen Fällen, in denen vorausgesetzt wird, dass Jeder ohne Schwierigkeit das technische Element zu dem Gebot hinzu denken könne, und den anderen, wo specifische Erfahrung und wissenschaftliches Studium allein die Mittel kennen lehren, besteht keine feste Grenze. Rein ethisch scheint nur die Aufstellung des höchsten Zweckes selbst zu sein, und die Begründung, warum dieser Zweck gewollt werden soll; aber auch um vernünftiger Weise einen Zweck aufstellen zu können, muss ich ihn doch für ausführbar halten, und die Frage der Ausführbarkeit ist eine technische. Ohne Technik stehen die ethischen

Ideale in der Luft, und die vollendete Ethik setzt die vollendete Technik im weitesten Sinne voraus.

14. Es hängt mit der Erkenntniss, dass es im Handeln schliesslich auf einen bestimmten Erfolg ankomme, eine Gefahr zusammen, welche die Sicherheit des Handelns nicht nur, sondern auch der sittlichen Ueberzeugung zu erschüttern droht. KANT hat seiner Formulirung des sittlichen Prinzips nachgerühmt, dass sie einen leichten und für Jeden verständlichen Weg angebe, zu ermitteln, welche Handlungsweise sittlich, welche nicht sittlich sei, und das durch seine Beispiele illustrirt, die einfachen Verhältnissen des privaten bürgerlichen Lebens entnommen sind. Wo es sich um die Herausgabe eines Depositums oder die Frage handelt, ob ich ein Versprechen geben darf mit der Absicht, es nicht zu halten, ist die Anwendung allerdings leicht, da hier ein Widerspruch entspringt, der den Begriff des Depositums oder des Versprechens überhaupt aufhebt. In anderen Fällen muss er sich doch schon auf die Berechnung der Folgen einlassen; die Gleichgültigkeit gegen die Noth Anderer kann ich nicht als allgemeines Gesetz wollen weil sich dieses Gesetz gegen mich selbst kehren würde, „indem der Fälle doch manche sich ereignen können, wo ich der Liebe und Theilnehmung Anderer bedarf" — also doch ein Motiv der Selbstliebe. Aber wenn es sich nicht um diese einfachen Fälle handelt, wenn ich vor der Frage stehe, ob ich für oder gegen ein eingreifendes Gesetz stimmen, diesen oder jenen Beruf wählen soll — was ist die Maxime meines Handelns, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein soll? Schliesslich doch nichts, als das allgemeine Beste zu wollen. Aber die Frage ist ja eben, was dem allgemeinen Besten dient. Und man kann nicht einwenden, das seien bloss Fragen der Klugheit und Zweckmässigkeit, nicht der Moral; beides ist, sobald ich in concreto handle, untrennbar verflochten. Mit meinem Wollen allein freilich thue ich keinem Menschen wohl oder wehe; aber die Bedeutung meines Wollens liegt im wirksamen Handeln. In Wirklichkeit ist also der, der entschlossen ist, seine Pflicht zu thun, und den die Frage, ob er der Pflicht oder anderen Neigungen folgen soll, gar kein Kopfzerbrechen kostet, darum doch der schwierigsten und quälendsten Ueberlegung nicht überhoben, was denn nun seine Pflicht sei und welchen Weg er einzuschlagen habe.

Es liegt in der Beschränktheit unserer Erkenntniss, dass wir die Zukunft nicht mit absoluter Sicherheit vorzubilden und den Erfolg unserer Mittel nicht

mit mathematischer Genauigkeit zu berechnen vermögen. Jedes Handeln ist schliesslich ein blosser Versuch, dessen Gelingen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erwartet werden kann; von dem Grade der Wahrscheinlichkeit hängt der Entschluss nothwendig ab. Der Arzt, der einer Krankheit gegenübersteht, will ganz gewissenhaft verfahren, und gerade darum ist die Frage, ob er ein Mittel von eingreifender Wirkung anwenden darf, für ihn nicht bloss eine technische, sondern eine sittliche Frage; aber er muss sich entscheiden, auf blosse Wahrscheinlichkeit hin zu handeln; er würde sich nur Vorwürfe machen, wenn er aus Unwissenheit oder Mangel an allseitiger Ueberlegung seinen Patienten ruinirt hätte, nicht aber, wenn der Erfolg gegen eine wohlüberlegte Wahrscheinlichkeit eintrat. Es ist eine wohlfeile Polemik, die blosse Klugheitsmoral zu verurtheilen; wenn die Klugheit bloss selbstsüchtigen Interessen dient, so ist der Protest gegen die Zwecke berechtigt; aber die sittlichen Zwecke erfordern gerade soviel Klugheit, und sie ist nicht nur kein Fehler, sondern eine der vornehmsten Tugenden, da einmal Verwirklichung der menschlichen Zwecke ohne Kenntniss der Causalzusammenhänge und allseitige Ueberlegung der Folgen nicht möglich und ein Handeln ohne diese Bedingungen nur ein blindes Zutappen im Finstern wäre.

Die klugen Praktiker, welche die jesuitische Moral geschaffen haben, sahen darin ganz richtig, dass die Wahrscheinlichkeit eine Rolle auch im sittlichen Handeln spielt, und den Probabilismus in jedem Sinne verwerfen, würde nur ein voreiliges Urtheil verrathen. Würde der Mensch nach der Regel: quod dubitas, ne feceris nur handeln dürfen, wo er sicher und unzweifelhaft weiss, dass so zu handeln recht ist, so würde er häufig gar nicht zum Handeln kommen können, und diese Entsagung würde erst nichts helfen, denn auch das blosse Unterlassen einer bestimmten Handlung hat seine Folgen und ist eine bestimmte Willensentscheidung, die recht oder unrecht sein kann. Dass in jeder Lage ein bestimmtes Verfahren Pflicht und jedes andere pflichtwidrig sei, kann vom Standpunkt einer allwissenden Intelligenz aus behauptet werden; der kurzsichtige Mensch aber kann überhaupt nur handeln, wenn er den Muth hat, auch zu fehlen und zu thun, was er bei vollständiger Einsicht unterlassen würde und was objectiv unrecht ist; sein Gewissen aber spricht ihn frei, wenn er nach der wahrscheinlichsten Meinung, in Ermanglung vollständiger Einsicht „nach bestem Wissen und Gewissen“ gehandelt hat. Verwerflich ist an der jesuitischen Lehre nur, dass sie die Wahrscheinlichkeit vorzugsweise auf Autoritäten gründet und erlaubt, in egoistischem Interesse der Meinung zu folgen, die der Handelnde selbst für die weniger wahrscheinliche hält.

15. Gerade die Unmöglichkeit aber, die realen Folgen einer Handlung zu berechnen, die nach der einen Seite zu den Schwierigkeiten der Entscheidung nach blosser Wahrscheinlichkeit führt, vereinfacht nach der anderen Seite wieder die Aufgaben der Willensentscheidung, indem sie zwingt, die Absicht auf die zunächst übersehbaren Erfolge zu richten und uns von der Verpflichtung entlastet, auch die entfernteren möglichen Folgen in all ihrer Verwicklung in Betracht zu ziehen und uns für sie verantwortlich zu fühlen. Das praktisch allein Zweckmässige, weil im Grossen und Ganzen Erfolgreiche, bleibt doch die strenge Befolgung fester Regeln und Grundsätze, welche für die einfachen und übersehbaren Zusammenhänge von Ursachen und nächsten Wirkungen bemessen sind. Es kann ja sein, dass der Gefallene, dem ich auf die Beine helfe, damit er weiter gehen kann, nun von einem Felsstück erschlagen wird, das ihn nicht getroffen hätte, wenn ich ihn hätte liegen lassen; es kann sein, dass eine wahrheitsgetreue Aussage durch die Verwicklung der Umstände dazu führt, dass ein Unschuldiger verurtheilt wird; ich musste doch dem Gefallenen helfen und die Wahrheit sagen, ohne mich um unwahrscheinliche Folgen zu bekümmern, weil die allgemeinen Zwecke Hülfeleistung und Wahrheit verlangen, und unter normalen und gewöhnlichen Verhältnissen dadurch erreicht werden. Alle Wirkungen, die vom menschlichen Handeln ausgehen, setzen sich für unsere Voraussicht aus lauter kurzen Fragmenten zusammen; haben diese aber alle dieselbe Richtung, so ist dies der sicherste Weg, durch die Verwicklung der einzelnen Fälle hindurch das Ziel zu erreichen. Der Mensch kann und muss darum in dem Vertrauen handeln, dass „das Gute gelingt und das Böse misslingt“. Die Regelmässigkeit und Zuverlässigkeit menschlicher Handlungsweise ist ferner eine unentbehrliche Bedingung für den menschlichen Verkehr. Wie die Gesetzlosigkeit einer launischen Natur jede verständige Verfolgung eines Zwecks unmöglich machen würde, so auch die Unberechenbarkeit einer rein willkürlichen Handlungsweise der Menschen. Die Anwendung bestimmter Gesetze über das Mein und Dein und fester Regeln des Beweisverfahrens führt wohl einmal ausnahmsweise zu einem Urtheil, das an sich ungerecht ist; aber die rechtliche Sicherheit des Eigenthums lässt sich doch auf keinem anderen Wege besser erreichen, als durch

formulirte und ausnahmslos gültige Gesetze. Der Richter, der an kein Gesetzbuch und an kein Processverfahren gebunden nur seiner Einsicht und seinem Gerechtigkeitssinn überlassen wäre, würde zuweilen das Richtige besser treffen können; das Urtheil Salomonis war nach keiner Processregel möglich; allein im Ganzen und Grossen ist die Zuverlässigkeit fester Gesetze, welche die Zufälligkeit und Willkür des einzelnen Spruches so viel möglich einschränken, das sicherere System, denn die Formulirung dieser Gesetze beruht zuletzt immer auf ausgedehnter Erfahrung, welche ihre Zweckmässigkeit für die grosse Masse der Fälle erwiesen hat, ganz abgesehen davon, dass nur so die Forderung der Gerechtigkeit, das Gleiche gleich zu behandeln, wirklich erfüllbar ist.

Wo einmal die Bedeutung der Wahrscheinlichkeit anerkannt wird, da hat auch der Begriff des durchschnittlichen Erfolgs seine Stelle; alle Regeln, die dazu bestimmt sind, einen idealen Zustand zu verwirklichen, müssen sich schliesslich in der Praxis auf durchschnittliche Erfolge beschränken und sich gefallen lassen, dass für einzelne Fälle die Regel versagt.

Ein System solcher Verfahrungsweisen ist es also doch im Wesentlichen, durch dessen consequente Befolgung für menschliche Voraussicht das höchste Gut erreicht wird. Und das ist auch, so paradox es klingen mag, der Begriff, der den eigentlichen Inhalt des „gesellschaftlichen Ganzen" im Gegensatz zu den Individuen mit ihren Zwecken bildet. Es giebt keine Zwecke des Ganzen, die nicht schliesslich Zwecke der Individuen wären, und wer das allgemeine Wohl will, will nichts Fassbares, wenn er nicht das Wohl aller Einzelnen will. Aber er kann sich von seinem Standpunkt aus nicht einmal in einer kleinen Gemeinde, viel weniger in einem grossen Staate, direct um das Wohl aller Einzelnen bekümmern, die er nicht kennt, und von denen er höchstens als Einheiten in der Bevölkerungsziffer weiss; der einzige Weg, allen Einzelnen zu nützen, geht durch allgemeine Grundsätze hindurch, die er selbst befolgt und denen er zur Herrschaft verhilft, Grundsätze, von denen er erwartet, dass durch sie am vollständigsten das Wohl aller erreicht werde. Wer für allgemeine Prinzipien und darauf gegründete Institutionen, für Gleichheit vor dem Gesetz oder parlamentarische Regierung, für Freihandel oder Recht auf Arbeit eintritt, der mag wohl glauben, nur für Ideen und Prinzipien um ihrer logischen Vernunftnothwendigkeit willen zu streiten; aber der Werth dieser Ideen und Prinzipien liegt schliesslich doch darin, dass sie ein

auch für den Einzelnen fassbares und fühlbares Gut enthalten und bewirken. Gesellschaftliche Institutionen erweisen ihr Recht zuletzt nur durch ihren Einfluss auf ein menschenwürdiges Leben der Einzelnen, und verrathen ihre Unvollkommenheit, wenn sie einem grösseren oder kleineren Theile derselben keinen Antheil an dem gemeinsamen Gute gewähren. Grundsätze und die sie verwirklichenden Einrichtungen scheinen über den Individuen nur darum zu stehen, weil diese fortwährend wechseln, und weil ihre Wirkung auf jedes einzelne Glied sich verbirgt und nur in Durchschnitten zu Tage tritt.

Daraus ergiebt sich die Berechtigung der Forderung, das Gute nicht um des einzelnen Erfolges willen, sondern um der Pflicht als des allgemeinen Gesetzes willen zu thun; die einzelne Handlung hat ihren vollen Werth nicht bloss in dem einzelnen Erfolg, sondern in der Geltung des allgemeinen Gesetzes, darum weil aus diesem immer wieder dieselben Folgen hervorgehen; und wenn es erlaubt wäre, die Gesellschaft oder weiterhin das Ganze der Menschheit zu personificiren, dann könnte in vollem Sinne auf jede mit dem Bewusstsein der Erfüllung eines allgemeinen Pflichtgebots vollzogene Handlung das Wort angewendet werden: Was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan.

Wenn so die Bedeutung fester Grundsätze gegenüber einer Ueberlegung, die nur die Folgen der einzelnen Handlung ins Auge fasste, unzweifelhaft ist, so darf sie doch nicht in dem Sinne überspannt werden, dass nun jede Ausnahme von der Befolgung derselben unmöglich wäre, weil sie den allgemeinen Grundsatz selbst vernichten würde. In dem kleinen Aufsatze: Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, erklärt sich Kant gegen alle und jede Verletzung der Pflicht der Wahrhaftigkeit aus dem Grunde, weil durch eine solche Verletzung ich, soviel an mir ist, mache, dass Aussagen überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträge gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüssen. Nun ist von einem rein logischen Gesichtspunkte aus richtig, dass jeder als allgemein aufgestellte Satz durch eine einzige Ausnahme hinfällig wird, aber diese logische Erwägung lässt sich nicht ohne weiteres auf praktische Gesetze übertragen, die ihre Geltung nicht daraus ableiten, dass sie überall befolgt werden, sondern aus dem Zwecke, dem sie dienen; und auch vom rein logischen Gesichtspunkt aus würde eine Einschränkung eines zunächst

allgemein formulierten Gesetzes, die aus seinem eigenen Prinzip folgte, nicht ein Gesetz überhaupt unmöglich machen, sondern nur eine genauere Fassung seiner Bedingungen verlangen. Wer pflichtmässig ein Geheimniss zu wahren versprochen hat, und dem unberufenen und böswilligen Frager schon durch die Verweigerung der Antwort verriethe, was der nicht wissen darf, der erschüttert nicht, wie etwa ein falscher Zeuge, den Rechtszustand, noch vergiftet er das Vertrauen und „mordet das werdende Geschlecht im Leib der Mutter“, wenn er sagt, er wisse nichts, sondern er thut einfach seine Pflicht, indem er in der einzig möglichen Weise das gegebene Versprechen hält; er verletzt das Gebot der Wahrheit nach einer Seite nur, um es nach der anderen wichtigeren zu retten; er täuscht die unberechtigte Neugier des einen, um das berechtigte Vertrauen des anderen nicht zu täuschen; die sittliche Ordnung, die auf der Zuverlässigkeit der Versprechen wie der Aussagen beruht, würde er durch den Verrath des Geheimnisses viel mehr schädigen, als durch die einzelne Lüge. Er ist im Stande der Nothwehr, in einem der vielen Fälle, in denen ohne seine Schuld „das Exempel nicht rein zu lösen ist“. Auch hier kann das im einzelnen Falle Vernünftige keine abstrakte, rigoristische Regel, sondern nur die concrete Erwägung der Handlungsweise bestimmen, welche den allgemeinen sittlichen Zweck am meisten fördert.

16. Je grösser aber die Rolle ist, welche der individuellen Thätigkeit theils in der erfinderischen Combination, welche die Anwendung der Gesetze ergänzen muss, theils in der Berechnung der Wahrscheinlichkeit, theils in der Lösung der Collisionen allgemeiner Regeln nothwendig zufällt, desto stärker fällt die Selbstthätigkeit und Tüchtigkeit des einzelnen Individuums ins Gewicht; desto mehr kommt es darauf an, dass jeder Einzelne in klarer Einsicht das höchste Gut wolle, in jeder Handlung es zu verwirklichen strebe, und dass dieser beharrliche Wille seine Intelligenz schärfe, um die praktische Energie am rechten Orte zu bethätigen. Es ist auch von dieser Seite nothwendig, dass die Ethik den Hauptwerth auf die Gesinnung legt, und in ihr den Maassstab des sittlichen Urtheils über den Werth der einzelnen Person erblickt. Bezeichnen wir als sittliche Gesinnung die constante Richtung des Wollens auf das höchste Gut, so liegt darin nach der Natur des Wollens auch mit eingeschlossen, dass das Motiv alles Handelns die Verwirklichung des höchsten Gutes sei, und vorausgesetzt ist also eine solche Verfassung des Einzelnen, vermöge der diese Verwirklichung für

ihn den grössten Werth hat, und das ihn beherrschende Interesse ist. Für die richtige Gesinnung hört also nothwendig das Gesetz auf eine Nöthigung zu sein; sowohl der Gehorsam gegen die Gesetze, als die denselben ergänzende individuelle Thätigkeit ist die einfache Consequenz der Denk- und Gefühlsweise, und das sittliche Verhalten ist in demselben Sinne natürlich, wie jedes andere Verhalten, das nach psychologischen Gesetzen aus gegebenen Bedingungen hervorgeht. Der ethische Imperativ, das höchste Gut zu wollen, und die aus demselben fliessenden Gesetze zu befolgen, kann als solcher den Willen nicht bestimmen, wenn die subjektiven Bedingungen des Wollens, das er verlangt, gar nicht vorhanden sind; er würde einem Blinden befehlen zu sehen und einem Lahmen zu gehen. Kant selbst erkennt an*), dass dazu, um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibe, ein Vermögen der Vernunft gehöre, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Pflicht einzuflössen; nur findet er es unmöglich einzusehen, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder der Unlust hervorbringe, wie uns also die Sittlichkeit interessiren könne; erkennt aber doch an, dass das Gesetz uns interessire, weil es aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist. Die ganze Schwierigkeit, die sich Kant hier mit der ihm eigenen Ehrlichkeit klar macht, liegt zuletzt darin, dass alles, was in der Zeit ist, nur Erscheinung sein kann; jedes Gefühl ist ein zeitlicher Zustand, gehört also zur Sinnlichkeit und ist nach dem Causalitäts-Gesetz von vorangehenden zeitlichen Zuständen abhängig; der Vernunftwille entspringt dem Ding an sich, kann also nicht direct einen bestimmten Gefühlszustand bedingen und ebensowenig durch ein Gefühl bedingt sein.

17. Der Begriff des höchsten Guts im obigen Sinne fordert also nothwendig eine Gemeinschaft von Menschen von rein sittlicher Gesinnung, und nur unter dieser Voraussetzung ist der letzte Zweck als ein vollkommen realisirbarer zu denken, nur dann sind die sittlichen Gesetze nicht bloss Imperative, die befolgt oder nicht befolgt werden, sondern beherrschen in der That das Gesammtleben; und wenigstens innerhalb der Schranken, welche die jedenfalls unvollkommene Einsicht dem menschlichen Handeln zieht, würde in einer solchen Gemeinschaft das höchste Gut erreicht sein.

*) Grundl. der Metaph. der Sitten S. 89. (Hart.)

Allerdings sind die Schranken der Erkenntniss und Einsicht nicht die einzigen, von denen die Wirksamkeit auch des besten Willens eingeschränkt wird. Das menschliche Wollen hat ja keine unbedingte Macht über die Gesammtheit der geistigen Thätigkeiten, welche beim Handeln zusammenwirken müssen, um den zweckmässigen und richtigen Erfolg hervorzubringen. Abgesehen von den wechselnden Hemmnissen, welche die Schwankungen des leiblichen Lebens der Macht des Willens entgegensetzen, erfordert das Handeln vielfach rasche Ueberlegung und erfinderische Combination; aber es ist nicht mit Sicherheit darauf zu rechnen, dass mir das Richtige immer zur rechten Zeit einfällt, und das allgemeine Sittengesetz hilft hier wenig, wo uns die Zeit nicht zu Gebote steht, zu erwägen, ob die Maximen meines Handelns zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung taugen. Dass lebhafte Erregung der Affecte verwirrt und die Ueberlegungsfähigkeit mindert, geschieht dem Willen zum Trotz; kaltblütige Besonnenheit, schnelle Uebersicht über die zweckmässigen Mittel, Geistesgegenwart in der Gefahr sind besondere Verdienste, die nicht Jedem zugemuthet werden. Wo also die sittlichen Gesetze nicht bloss im Allgemeinen anerkannt, sondern auch in der Praxis wirksam sein sollen, muss entweder eine ideale Vollkommenheit des Menschen auch in den unwillkürlichen Functionen seines Geistes vorausgesetzt, oder die Erziehung zu dieser Vollkommenheit mit in den ethischen Plan aufgenommen werden. Die Fertigkeiten und Gewohnheiten zu begründen, die dem bewussten Wollen seine Macht sichern, ist die Aufgabe einer psychologischen Technik, welche die Ausbildung aller geistigen und weiterhin physischen Kräfte für den Dienst der sittlichen Zwecke erstrebt und damit eine unentbehrliche Bedingung des höchsten Gutes zu verwirklichen berufen ist.

Sobald aber als ethischer Zweck ein durch gemeinschaftliche Thätigkeit herzustellender Gesammtzustand einer Gesellschaft gefasst wird, gewinnt die Thatsache Bedeutung, dass auf den guten Willen Aller nicht zu rechnen ist; die Motive, unter denen sie wirklich zu handeln pflegen, sind nicht ausschliesslich die ethischen, sondern zum Theil in ihren Wirkungen dem höchsten Gute entgegengesetzt, und dem, was sein soll, droht fortwährende Störung. Ein dem Ideal des menschlichen Gesammtlebens sich annähernder Zustand ist nur erreichbar, wenn diese Störungen beseitigt und jene Motive unwirksam gemacht werden.

Aber auch wo die sittliche Gesinnung vorhanden ist, kann sie sich nur

durch fortwährende Unterordnung der nicht sittlichen Antriebe der verschiedensten Art behaupten, und sie wird den Kampf mit diesen um so leichter siegreich bestehen, und um so sicherer herrschen, je mehr der Widerstand derselben geschwächt oder ihre Kraft in den Dienst der sittlichen Zwecke selbst geleitet wird. Die psychologischen Mittel dazu aber sind Belohnungen und Strafen im weitesten Sinne des Worts. Wenn mit der Thätigkeit für das höchste Gut Erfolge sich verbinden, welche auch abgesehen von dem sittlichen Wollen und seinen Motiven Lust gewähren, so wächst die Kraft der nicht sittlichen Motive dem höchsten Zwecke zu; wenn mit der unsittlichen Thätigkeit nicht bloss die Unlust verbunden ist, welche dem sittlichen Gefühl als solche erscheint, sondern auch solche, welche den anderen Neigungen zuwider ist, so wird die Kraft der letzteren gehemmt.

In der That beruht die wirkliche Erfüllung der sittlichen Gesetze innerhalb einer Gemeinschaft nirgends bloss auf vernünftiger Erkenntniss und der durch sie geleiteten Gesinnung, sondern auf Institutionen, welche die Beobachtung der Gesetze durch Belohnungen und Strafen, also durch Zuchtmittel im weitesten Sinne des Wortes sichern, und die „Glückseligkeit“ des Einzelnen zwar nicht von seiner Würdigkeit im höchsten moralischen Sinne, aber doch von der Angemessenheit seines Handelns an das Gesetz abhängig machen.

Wenn eine gemeinschaftliche Arbeit für einen gemeinsamen Zweck nicht ausgeführt werden kann ohne das Verhältniss von Leitenden und Geleiteten, von Befehlenden und Gehorchenden, so könnte auf freiwilligen Gehorsam dann gerechnet werden, wenn jeder aus sich heraus den Zweck anerkennte, aus dem Wollen des Zweckes heraus der dazu nöthigen Ordnung der Thätigkeiten zustimmte und aus eigener Einsicht die ihm in Folge dieser Ordnung vorgeschriebenen Thätigkeiten ausführte. Die Constructionen der gesellschaftlichen Ordnung, welche von einem ursprünglichen Vertrage zur Realisirung eines bestimmten Zweckes ausgehen, den jeder für sich will und um dessen willen er sich zum Gehorsam gegen eine Obrigkeit verpflichtet, legen, wie sonst auch dieser Zweck bestimmt werden mag, anerkanntermassen eine Fiction zu Grunde; denn es ist klar, dass dieses Verhältniss von einander unabhängiger Individuen, durch deren freie Anerkennung erst der eine über den anderen Macht gewänne, in diesem Sinne niemals wirklich ist, und dass auf solche freie Uebereinstimmung Aller niemals gerechnet werden könnte. In Wirklichkeit besteht in jeder menschlichen Gesellschaft Macht des

einen über die anderen, Gehorsam und Unterordnung der letzteren unabhängig von jenen allgemeinen Zwecken, und dass sie so besteht, ist die Bedingung einer auf sittliche Zwecke gerichteten Ordnung. Die allgemeinen Motive des Gehorsams, der faktisch in den einfachsten wie in den complicirtesten menschlichen Gesellschaften geleistet wird, beruhen zunächst auf den Unterschieden der Stärkeren und Schwächeren, der Intelligenteren und weniger Intelligenten, der Selbstständigeren und derer, die darauf warten, von anderen bestimmt zu werden; ganz ohne bewussten und allgemeinen Zweck tritt diese Erscheinung, dass einer den Willen des anderen bestimmt und ihm seine Zwecke anweist, schon in den Spielen der Kinder, wie in jeder zufällig zusammengekommenen Gesellschaft zu Tage; theils egoistische Motive der Furcht, der Hoffnung auf Hülfe, des Vertrauens auf Schutz, theils persönliche Zuneigung, Liebe, Verehrung treten hinzu und begründen die Abhängigkeit der einen, die Macht der anderen. Der menschliche Herrschtrieb, dem die Willigkeit anderer, sich leiten zu lassen, entgegenkommt, ist ein wirksamer Faktor in jeder Vereinigung, und jede menschliche Gesellschaft muss zuerst dieses Band der Macht haben, wenn sie bestehen soll, ehe die Macht allein oder vorzugsweise für die gemeinsamen Zwecke ausgeübt wird; und auch dann kann, so lange nicht Alle die gemeinsamen Zwecke anerkennen, nach SPINOZA's vollkommen zutreffender Ausführung nur diejenige Ordnung auf sicheren Bestand rechnen, bei welcher es dem Einzelnen vortheilhafter ist, zu gehorchen, und dazu gehört, dass die Obrigkeit die Macht hat, dem Ungehorsamen die Uebel zuzufügen, welche er am meisten fürchtet.

Ist also der freiwillige Gehorsam das vom idealen Standpunkt aus normale, so kann doch in Wirklichkeit die Realisirung eines allgemeinen Zwecks Zucht und Zwang nicht entbehren, und der Zwang ist nicht bloss ein solcher, dem der Einzelne selbst um des allgemeinen Zweckes willen zugestimmt hätte — denn auch das ist eine Fiktion — sondern purer und nackter Zwang im Namen der Vernunft gegen die Unvernunft; und vom ethischen Standpunkt aus ist er gerechtfertigt als unentbehrliches Mittel der Erziehung, denn ohne Erziehung wird niemand vernünftig, auf ihr beruht für jeden Einzelnen die Möglichkeit des sittlichen Wollens. Die Ethik könnte sich allerdings begnügen, den Begriff des höchsten Guts und des vollkommenen Willens aufzustellen, der sich darauf richtet, und so lange sie dieses Ideal beschreibt, sich nur im Reiche der Freiheit bewegen;

sobald aber die Frage entsteht, wie unter den gegebenen Bedingungen das höchste Gut zu verwirklichen sei, kann sie nicht umhin, anzuerkennen, dass unter diesen gegebenen Bedingungen der vollkommene Wille eines Jeden nicht ist, und sie hätte gar keinen Sinn, wenn sie nicht erziehend sein wollte. Denn wäre jener vollkommene Wille wirklich, so wäre die Frage „was soll ich thun" immer schon soweit beantwortet, dass es sich nur noch um technische Regeln handelte.

Die Mittel der Pädagogik aber, die im Dienste des ihr vorschwebenden höchsten Gutes jede menschliche Gemeinschaft ausgebildet hat, sind mannigfaltiger Art. Der Einzelne steht nicht nur unter dem Zwang der Strafe und der Unmöglichkeit, seine besonderen Zwecke anders als innerhalb der Schranken zu erreichen, welche ihm die Macht der öffentlichen Gewalt zieht; die am allgemeinsten wirksamen Mittel liegen nicht auf dem eigentlich sinnlichen und selbstsüchtigen Gebiete, in dem die Wirksamkeit von greifbarem Lohn und äusserer Strafe wurzelt, sondern es sind diejenigen, die aus dem Ehrgefühl stammen. Neben dem Herrschtrieb liefert dieses die stärksten Motive zur Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Schon in seiner psychologischen Wurzel, in der Reizbarkeit für die Beurtheilung, die wir durch andere erfahren, durchbricht das Ehrgefühl die ausschliessliche Beziehung des Individuums auf sich selbst; indem es dazu treibt, das eigene Wollen und Handeln einem allgemeinen Massstabe zu unterwerfen, ist es am nächsten mit der Grundlage der sittlichen Gesinnung verwandt, welche die Zwecke aller als gleichberechtigt mit den meinen anerkennt. Durch das Ehrgefühl wird in der greifbarsten Weise der allgemeine Zweck zugleich das Interesse des Einzelnen, und egoistisch im engeren Sinne kann es nur dann genannt werden, wenn daraus der Trieb hervorgeht, die eigene Ehre auf Kosten der Ehre der anderen zu gewinnen.

R. VON IHERING, mit dessen Anschauungen wir schon vielfach zusammentrafen, hat auch die Zweckbedeutung der Sitte, der Anstands- und Höflichkeits-Regeln durch eingehende Analyse aufzudecken gesucht und damit dem Studium der concreten Verwirklichungsmittel der gesellschaftlichen Zwecke einen sehr dankenswerthen Dienst geleistet. Die (von ihm verschobene) Untersuchung über die psychologischen Gründe der Entstehung der Sitte und ihrer zwingenden Macht über den Einzelnen würde zunächst auf einen der Grundzüge der geselligen Natur des Menschen, nämlich auf das allgemeine Bedürfniss führen, überhaupt die alltäglichen Verrich-

tungen und den gegenseitigen Verkehr zu regeln und in feste Formen zu kleiden, für welche theils symbolische Bedeutung, theils ästhetische Gefälligkeit gesucht wird, und auf die Leichtigkeit der Unterwerfung unter eine einmal geltende Tradition, die dem blossen Nachahmungstrieb entstammt; ferner von einer Seite allerdings auf das rein persönliche Interesse, das zu einer Art gegenseitiger Assecuranz gegen verletzende Berührung und für wohlthuende Begegnung treibt, von der anderen aber auch auf das natürliche menschenfreundliche Wohlwollen, das gerne giebt und erfreut, und sich scheut dem anderen wehe zu thun; weiterhin auf das gesellige Bedürfniss einer äusseren Darstellung der Gemüthszustände, der Freude, der Trauer, der Andacht u. s. w., endlich müsste sie als Hauptmotiv der Herrschaft der Sitte den Ehrtrieb in seinen mannigfachen Formen anerkennen, die Furcht vor Tadel und Missbilligung und das Bestreben sich so darzustellen, wie man in den Augen der anderen zu erscheinen wünscht *).

Alle derartigen Institutionen haben ihre ethische Bedeutung insoweit, als sie sich wie Mittel zu dem letzten allgemeinen Zwecke verhalten, indem sie die Erreichung desselben durch Motive der verschiedensten Art sichern, und den Menschen zwingen, so zu handeln, als ob er freiwillig jene Zwecke sich setzte. Sie vermögen die sittliche Gesinnung zwar nicht zu ersetzen, aber indem sie den Schein derselben zuerst herbeiführen, machen sie deutlich, was sie verlangt, und sind damit wenigstens eine Vorbereitung derselben; sie zeigen das aus ihr hervorgehende Verhalten als äusserlich nothwendig, bis seine innere Nothwendigkeit erkannt und gefühlt wird.

Soweit aber weder die sittliche Gesinnung vorhanden, noch der Zwang wirksam ist, ergiebt sich eine neue Schwierigkeit, sobald anerkannt wird, dass ein durch gemeinschaftliches Handeln zu erreichender Zweck der Ausgangspunkt aller sittlichen Regeln und Verpflichtungen ist. Die Gesetze, die sich aus diesem ergeben, müssen zunächst in der Voraussetzung aufgestellt werden, nicht bloss, dass sie jeden binden, sondern auch, dass sie wirklich befolgt werden, denn vielfach ist nur unter dieser Voraussetzung das der Regel entsprechende Handeln jedes Einzelnen auch das dem Zwecke wirklich angemessene. Soll der Offizier, dem seine Truppe den Gehorsam versagt, allein dem Feinde entgegengehen, weil

*) Ich darf vielleicht hier auf meinen kleinen Aufsatz über die Eitelkeit verweisen, Kleine Schriften II S. 260 ff.

es doch unzweifelhaft Pflicht jedes Einzelnen ist, den Befehl zum Angriff auszuführen? Das thatsächliche Verhalten auch des rechtlichsten und sittlichsten Menschen steht oft genug vor dem Uebelstande, dass die Befolgung der idealen Gesetze durch das Uebelwollen oder den Unverstand Anderer unausführbar wird; eine Menge Verpflichtungen, die aus dem höchsten Gute folgen, haben nur einen Sinn unter der Voraussetzung ihrer allgemeinen Erfüllung und der Gegenseitigkeit; und die schwersten Aufgaben werden der ethischen Lebenskunst durch die Frage gestellt, wie inmitten aller Störungen durch andere dem letzten Zweck entsprechend gehandelt werden soll. Die Regeln, die im Kriege, in Zuständen der Revolution und Anarchie für den Einzelnen gelten, können nicht genau dieselben sein, die ihn in geordneten Zuständen binden.

IV.

18. Was wir bis jetzt ins Auge gefasst haben, sind mehr formelle Consequenzen, welche sich aus der Idee eines durch gemeinsames Handeln zu erreichenden allgemeinen Zweckes ergeben. Die Hauptaufgabe der Ethik ist nun aber, den Zweck seinem Inhalte nach auf allgemein gültige Weise so zu bestimmen, dass das Wollen desselben mit dem Bewusstsein objectiver Nothwendigkeit sich verknüpfe. Jede Bestimmung eines Zweckbegriffs geht nun zunächst auf die wesentlichen begrifflichen Merkmale dessen aus, was verwirklicht werden soll, um denselben dann mit Rücksicht auf die zu Gebote stehenden Mittel genauer und concreter zu gestalten. Dass die wesentlichen begrifflichen Merkmale eines Zweckes, der für alle Menschen gültig sein soll, nur aus der allgemein menschlichen Natur selbst abgeleitet werden können, wie sie den Gegenstand der erfahrungsmässigen psychologischen Erkenntniss bildet, ist von Zeller (a. a. O.) überzeugend nachgewiesen worden; und es folgt daraus auch, dass jede sittliche Gesetzgebung, die den Willen selbst, nicht bloss die äusseren Handlungen betreffen soll, Selbstgesetzgebung sein muss.

Wenn wir nun aber von der Aufgabe ausgehen, den ethischen Zweck so zu bestimmen, dass er ein in Wirklichkeit allgemein gültiger sei, d. h. dass ein Jeder denselben anerkennen und bejahen kann und muss, so tritt uns eine oft erörterte Schwierigkeit entgegen, welche diese Aufgabe unlösbar zu machen droht, und die in den natürlichen und unabänderlichen Bedingungen des Wollens selbst

gelegen ist. Da nämlich nichts gewollt werden kann, was dem Individuum nicht irgendwie Befriedigung verspricht, so muss der höchste Zweck so bestimmt werden, dass er von jedem Einzelnen mit dem Gefühle der Befriedigung gewollt werden kann, und dass Jeder, indem er ihn verfolgt, dabei wirklich seine Befriedigung findet. Worin aber Jeder seine Befriedigung findet, hängt von seiner gegebenen Disposition ab, von seiner Empfänglichkeit für gewisse Arten von Lust- und Unlustgefühlen, von seiner Fähigkeit, für diese oder jene Ziele ein Interesse zu haben. Man kann niemand befehlen, sich für einen Zweck innerlich zu erwärmen, für den er schlechterdings keinen Sinn hat; niemand zwingen, musikalische Kunst erstrebenswerth oder die Aufopferung für Andere gut zu finden. Man kann jemand zwingen, bestimmte Handlungen zu verrichten, indem man ihn in die Lage versetzt, dass er nur durch diese Handlungen erreicht, woran ihm, wie er ist, einmal gelegen ist; man kann ihn bestechen oder ihm drohen, weil er für den Reiz des Geldes oder für Furcht empfänglich ist; aber direct ihm zumuthen, das als Zweck zu wollen, wofür er in sich selbst kein Motiv findet, weil es ihm gleichgültig oder zuwider ist, wäre völlig vergeblich.

Dasjenige aber, was ihm Befriedigung verspricht, thut er von selbst, von Natur; dazu braucht er keinen Antrieb, den ihm erst eine wissenschaftliche Theorie zu geben hätte; kann er, wie SCHLEIERMACHER sagt, nur nach seiner Natur, nicht auf seine Natur handeln, so kann die Ethik, die sich nur an den Willen zu wenden vermag, ihn füglich sich selbst überlassen; es wird ohnedies geschehen, was möglich und was nothwendig ist; er wird sich das zum Zweck setzen, was er vermöge seiner geistigen Constitution für das Beste hält. So scheint nur übrig zu bleiben, entweder, dass die Ethik ihre eigene Ueberflüssigkeit einsieht, und das Feld der beschreibenden Psychologie und der Geschichte überlässt; oder dass sie sich begnügt, einen idealen Menschen nach ihrem Herzen zu malen, der die richtige Empfänglichkeit für das Gute hätte, aber darauf verzichtet, den wirklichen und gar nicht idealen Menschen Gesetze vorzuschreiben, die ebenso wenig Erfolg hätten, als das Gebot, richtig zu singen, für den, der kein Gehör hat. Oder anders gefasst: Ist die Glückseligkeit dasjenige, was der Mensch von Natur unvermeidlich will, und was darum die wissenschaftliche Betrachtung nur zu verdeutlichen und auf bestimmte Begriffe zu bringen hätte; kann also der letzte Zweck kein anderer sein, als die Glückseligkeit jedes Einzelnen, so erhebt

sich die Schwierigkeit, um derenwillen KANT*) den Begriff der Glückseligkeit für untauglich erklärt, den Grund zu allgemeinen sittlichen Gesetzen abzugeben. „Worin Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, nach den Abänderungen dieses Gefühls.“ — „Die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, ist völlig unauflöslich.“

Unauflöslich allerdings unter der Voraussetzung, dass der Mensch unveränderlich, oder nur aus unabänderlichen Ursachen veränderlich ist, und die eudämonistische ethische Theorie nothwendig Jeden nehmen müsse, wie er eben ist; eine Voraussetzung, die allerdings auf der empiristischen Grundlage der gewöhnlich sogenannten eudämonistischen Theorien die nächstliegende scheint. Allein keine noch so ausgesprochen hedonistische Moral hat jemals in vollem Ernste sich zur Aufgabe gestellt, Jeden nach seiner Façon glücklich zu machen, und sich zu besinnen, wie etwa am vollständigsten und sichersten die Wünsche befriedigt werden, die Jeder so, wie er eben ist, nach der ihm besonders zusagenden Lust, oder Vermeidung der ihn besonders quälenden Unlust haben mag, also einfach gelten zu lassen, dass für den einen möglichst reichlicher Branntwein und Tabak, für den anderen träumerisches Nichtsthun und süsse Faulheit, für einen dritten gefällige Weiber und für einen vierten etwa schmackhaftes Menschenfleisch einen Hauptbestandtheil seiner Glückseligkeit ausmachen; denn wenn es „auf eines Jeden besonderes Gefühl von Lust und Unlust ankäme“, so wird es ja nicht an solchen fehlen, die darin die wichtigsten Bedingungen ihres Wohlseins sehen, und die Entbehrung solcher Genüsse am schwersten empfinden; und sie würden sich schwer belehren lassen, dass sie sich hinsichtlich ihrer Glückseligkeit vollkommen täuschen, und dass andere, edlere und geistigere Freuden sie viel glücklicher machen würden; so wie sie eben sind, und durch lange Gewohnheit geworden sind, würden sie mit vollem Rechte behaupten, dass darin ihre höchsten Genüsse bestehen. Sie müssten erst eine andere Empfänglichkeit haben, also anders constituirt sein, um ihr Wohl in etwas Anderem finden und andere Zwecke sich aus sich heraus setzen zu können.

---

*) Grundl. z. Met. d. S. S. 39 ff. (Hart.) Kr. d. pr. V. S. 123 ff.

Auch eine ausgesprochen nur auf das individuelle Wohlsein gerichtete Theorie kann doch nicht umhin, von einer normalen Empfänglichkeit für Lust und Unlust auszugehen, die in allen Menschen wesentlich gleich sei, und dabei vorauszusetzen, dass die Empfänglichkeit des Einzelnen sich verändern und in jene normale Empfänglichkeit übergeführt werden könne; und um die Menschen glücklich zu machen, wird also diejenige Disposition in ihnen erzeugt werden müssen, bei der für sie ein Maximum von Lust und ein Minimum von Unlust erreichbar ist.

Aber auch KANT, der die Sittlichkeit nur in schroffem Gegensatze zu Glückseligkeit und Selbstliebe zu denken weiss, muss anerkennen, dass die ethische Theorie eine thatsächliche Beschaffenheit des Menschen hinsichtlich seiner Empfänglichkeit voraussetzen muss, und nur unter dieser Voraussetzung für den Einzelnen gelten kann. In der Einleitung zur Tugendlehre XII nennt er „moralisches Gefühl, Gewissen, Liebe des Nächsten und Achtung für sich selbst" als die verschiedenen Seiten der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt, als natürliche Gemüthsanlagen durch Pflichtbegriffe afficiert zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat. Wenn er aber weiter sagt, das moralische Gefühl und das Gewissen, das Jeder in sich habe, sei er verbunden zu cultiviren: so ist damit doch wiederum dieselbe Voraussetzung gemacht, dass die Empfänglichkeit des Einzelnen, wenigstens dem Grade nach und in Beziehung auf die Stärke der einzelnen Antriebe sich ändern, aus einem gegebenen Zustand in den normalen übergeführt werden könne; und in Wirklichkeit kommt es vor allem auf diese sittliche Entwicklung an, die sich im Gebiete des Gefühls, in der Empfänglichkeit für bestimmte Zwecke oder Regeln vollzieht; auf die Frage, wie die im Menschen vorhandenen Keime der Empfänglichkeit für die sittlichen Zwecke zur Entfaltung gebracht und ihrer Verkümmerung gewehrt werden könne.

Nach einer Seite also muss jede ethische Theorie den einzelnen Menschen nehmen wie er ist, weil sie ihm nichts zumuthen kann, was er unfähig wäre von sich aus zu wollen; nach der anderen Seite muss sie ihm zumuthen, anders zu werden als er ist, wenn sie nicht alles, auch das Scheusslichste, was aus seiner gegebenen Empfänglichkeit für Lust und Unlust hervorgeht, gutheissen will; und das grosse Problem ist, die Bedingungen dieses Anderswerdens in dem gegebenen

Zustand zu erforschen und daraus die Mittel der Verwirklichung des normalen Zustandes zu erkennen. Die Voraussetzung der Freiheit genügt für sich allein nicht, das Problem zu lösen; denn wenn man auch wirkliche Freiheit in dem vollsten überhaupt möglichen Umfang annimmt, so kann der freie Mensch doch nur zwischen Möglichkeiten wählen, die er kennt, und seine Zwecke nicht beliebig aus Nichts erzeugen; er kann nicht eine Vollkommenheit erstreben, deren Gedanke ihm nie in den Sinn gekommen ist, und nicht für etwas sich entscheiden, was gar kein mögliches Objekt seines Wollens ist, weil es keinen Reiz auf ihn ausübt; er kann nur den einen ihn sollicitirenden Zweck dem anderen vorziehen, das eine ihn drängende Motiv abweisen, um dem anderen zu folgen. So gewiss also der Wille selbst ein wesentlicher Factor in der Veränderung der menschlichen Empfänglichkeit ist, sofern seine Entscheidungen die Disposition selbst ändern und weiter wirkende Gewohnheiten begründen, so muss doch, um diesen Prozess selbst möglich zu machen, ein Motiv in Form eines unser Gefühl afficirenden Zweckgedankens vorausgehen. Die Frage ist also vor allem: Wie können ethische Ideale entstehen und wie können sie das menschliche Gefühl afficiren?

Jede ethische Betrachtung, auch wenn sie von bloss hedonistischen Gesichtspunkten ausgeht, muthet dem Menschen wenigstens zu, über die einzelnen Zwecke seiner Handlungen und die Motive derselben zu reflectiren, und sich über die augenblickliche Begierde zu allgemeineren Zwecken zu erheben; sie muthet ihm zu, wenigstens in dem Sinne vernünftig zu sein, dass er durch den Gedanken der unausbleiblichen Folgen die unmittelbare Macht der einzelnen Begierde bricht; und sie setzt voraus, dass er entweder durch die spontane Entwicklung seines Denkens dazu komme, den dauernden Genuss dem vorübergehenden vorzuziehen, diese Entwicklung seines Denkens also ihn für den Werth einer erst zukünftigen Lust empfänglich mache, oder dass ihre Belehrungen diesen Erfolg erzeugen, und beitragen können, seiner Vernunft zur Herrschaft zu verhelfen. Diejenigen Lehren aber, welche dem Menschen zumuthen, nach höheren Gütern zu streben und statt selbstsüchtiger Interessen das Wohl seiner Nebenmenschen zu verfolgen, müssen nicht bloss annehmen, dass die Empfänglichkeit für die entsprechenden Gefühle (Selbstachtung und Nächstenliebe) in ihm angelegt ist, sondern auch, dass sie im Laufe der Entwicklung soweit lebendig wird, um ihm jene höheren Ziele werthvoll erscheinen zu lassen, so dass ihr Gedanke seinen Willen zu bewegen vermag.

Für den Einzelnen mag diese Belebung von aussen, durch Belehrung, Erziehung, Beispiel, die Macht einer öffentlichen Meinung, verwirklicht werden, welche den schlummernden Trieb erst wecken, indem sie ihm die Objecte seiner Befriedigung zeigen; irgendwo aber müssen die Ideen dessen, was sein soll, spontan entstanden sein und den Willen ergriffen haben. Wenn gesagt wird, dass die Natur dem Menschen den nackten Egoismus eingepflanzt habe und die Geschichte allein die sittliche Gesinnung hervorbringe *), so ist damit ein Gegensatz zwischen Natur und Geschichte aufgestellt, der die Geschichte selbst unerklärlich zu machen droht. Die Geschichte des Menschen kann doch nur die Entwicklung seiner Natur sein; wären in dieser nur selbstsüchtige Motive angelegt, so könnte auch die Geschichte keine anderen zeigen; kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? Jeder sittliche Fortschritt, jede Erhebung zu neuen Lebensidealen vollzieht sich auf dem Wege, dass zuerst in dem Bewusstsein Einzelner andere Gedanken als die zuvor herrschenden auftauchen und ihre Verwirklichung fordern, dass sie dann von der Mehrzahl einer grösseren Gemeinschaft anerkannt werden und sich in ihrer öffentlichen Meinung, ihrer Sitte und zuletzt ihrer rechtlichen Ordnung festsetzen, und dass damit eine Aenderung in der Werthschätzung einzelner Zwecke und der ganzen Empfindungsweise eintritt; aber schon in der ursprünglichen Natur des Menschen muss die Möglichkeit auch der höchsten sittlichen Ideen enthalten sein, wenn sie sich auch allerdings nur im Gesammtleben entfalten kann. Wir können den Zeitpunkt bezeichnen, in welchem der Gedanke der allgemeinen Gleichheit der Menschen, gegenüber der nationalen Beschränktheit, wie sie noch bei Aristoteles sich ausspricht, zuerst auftauchte, wir können stufenweise verfolgen, wie die Sklaverei als ein Widerspruch gegen das Wesen des Menschen immer deutlicher empfunden wurde; wir stehen mitten in den Verhandlungen über die Pflichten der Humanität auch im Kriege, und die Abschaffung der Tortur liegt nicht allzu ferne hinter uns. Fortwährend haben sich die fundamentalen Merkmale des Zustandes, auf den unser Handeln gerichtet sein, und die Regeln, denen es folgen soll, geändert, und zwar zunächst geändert durch die Thätigkeit Einzelner, deren Widerwille gegen Rohheit und Barbarei, deren Einsicht in Widersprüche früherer Anschauungen, deren Begeisterung für

*) So z. B. von Ihering, Zweck im Recht II S. 115.

neue und höhere Ziele oder neue Wege ihrer vollständigeren Verwirklichung weitere und weitere Kreise ergriff. Rückblickend können wir nachzuweisen versuchen, dass in diesem Fortschritte eine gewisse logische Nothwendigkeit herrscht, dass, was an sich im Wesen der menschlichen Vernunft liegt, immer vollständiger und deutlicher erkannt wurde; aber die logische Nothwendigkeit schliesst, auch soweit sie vorhanden ist, die Bedeutung der individuellen Inspiration nicht aus; die öffentliche Meinung und die Sitte ertragen lange genug Widersprüche, ehe sie zuerst einem Einzelnen und dann auch Anderen unerträglich werden, und auch auf theoretischem Gebiete ist die Richtigkeit eines Gedankens keine Gewähr dafür, dass er nun auch wirklich gedacht, und wenn gedacht, allgemein anerkannt werde. Das Auftauchen neuer Ideale und die Macht, welche sie gewinnen, ist eine der wichtigsten, aber im Grunde auch räthselhaftesten Erscheinungen in der Geschichte, räthselhaft, weil das zwecksetzende Denken seine Antriebe eben nicht nur aus dem Verstande, sondern aus Gefühl und Willen erhält, und sein Fortschritt eben jene Umbildung der Empfänglichkeit, jene Aenderung der Werthgefühle in den Massen voraussetzt, ohne welche keine geschichtliche Wirksamkeit der Ideale möglich ist. Der Begriff der Wiedergeburt ist nur der schärfste Ausdruck für einen Vorgang, der sich in kleinerem Massstabe überall wiederholt, und der von jeder ethischen Betrachtung vorausgesetzt werden muss, wenn sie selbst zu der sittlichen Entwicklung beitragen will.

Dabei zeigt sich, dass die fortdauernde Ausarbeitung und Umarbeitung des Lebensideals sowohl eine negative, kritische, als eine positive, schaffende Seite hat. Was am leichtesten ins Bewusstsein tritt und das Gefühl afficirt, ist das Mangelhafte und Nichtseinsollende in einer gegebenen, in Sitte und Gesetz verkörperten Anschauung, wie im Bewusstsein des Einzelnen das böse Gewissen lauter spricht als das gute; jede sittliche Reform pflegt sich zunächst gegen Missbräuche zu kehren und als sittlich unmöglich hinzustellen, was bis dahin als recht und erlaubt galt. Und hier gewinnt jenes formale und negative Element der Kant'schen Moral seine weitgreifende Bedeutung, weil es mit der Macht des logischen Zwangs auftritt. Es giebt bestimmte Forderungen, denen jede Fassung des höchsten Gutes genügen muss, weil sie aus dem allgemeinen Begriff des wollenden Subjects, ganz abgesehen von dem bestimmten Inhalt seiner Zwecke, folgen. Dazu gehört die Widerspruchslosigkeit des Wollens und die begriffliche Gleichheit aller wollenden

Individuen, die sich in der KANT'schen Regel ausdrückt, den Menschen niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck zu betrachten. In ähnlicher Weise folgt aus dem Wesen des Wollens die Unmöglichkeit, zu gebieten, was nicht direct vom Willen abhängt, wie religiöser Glaube und wissenschaftliche Ueberzeugung, und der Widersinn, ein Bekenntniss zu erzwingen, das eine Lüge wäre. Diese formellen Principien sind aber wesentlich negativer Art, darum kleiden sie sich in die Schlagwörter von Freiheit und Gleichheit in verschiedenen Richtungen, denn beide Begriffe sind ursprünglich rein negativ, der eine bedeutet direct nur Abwesenheit eines Zwanges, und der zweite verneint das Mehr von Macht oder Recht, das der eine vor dem anderen voraus hat.

Aber diese wesentlich negativen Principien sind unfähig, die inhaltsvollen Zwecke zu bestimmen, und es lässt sich ihnen keine Erkenntniss dessen entnehmen, was der Mensch nun wirklich zu erstreben, und worauf er innerhalb des durch jene formalen Bestimmungen vorgezeichneten Rahmens seine Thätigkeit zu richten habe. Diese inhaltvollen Zwecke sind ihm vielmehr durch die Bedürfnisse und Triebe seiner sinnlich-geistigen Natur vorgeschrieben, die Befriedigung verlangen, und von denen bestimmt ist, worin er seine Befriedigung finden kann. Die Sorge für seine physische Erhaltung und sein physisches Wohlsein und die dazu nothwendige Beherrschung und Benützung der Natur, die Vereinigung der Geschlechter und Sorge für die Nachkommenschaft, die Befriedigung seiner geselligen Triebe im Verkehr, in der gegenseitigen Mittheilung und Theilnahme, in der Bethätigung der Liebe und dem Genuss der Anerkennung anderer, die Bethätigung des Wissenstriebes und der Freude am Gefälligen und Schönen und künstlerischer Hervorbringung, das Bedürfniss religiöser Erhebung, all das liegt in der menschlichen Natur, wenn auch im Einzelnen in verschiedener Mischung der Stärke dieser Triebe, und es wäre vergeblich, einen derselben ausrotten und ihm sein Recht auf Befriedigung versagen zu wollen; es sind zugleich die grossen geschichtlichen Mächte, und aus jedem dieser Triebe entwickeln sich mit fortschreitender Einsicht die grossen realen Zwecksysteme, deren Verwirklichung die Geschichte ist, in immer vollständigerer Wechselwirkung — Wirthschaft und Handel, Familienleben, Jugenderziehung, gesellschaftlicher Verkehr, Wissenschaft, Kunst, religiöse Gemeinschaft. Aus diesen Elementen muss sich jede bestimmte Fassung des höchsten Gutes zusammensetzen; der gesellschaftliche Zustand, der als höchster Zweck gedacht wird, kann nur

dann ein höchstes und vollkommenes Gut sein, wenn er die Möglichkeit enthält, Jedem alles das zu gewähren, was für ihn vermöge seiner einheitlichen menschlichen Natur ein Gut ist. Aus den allgemeinen Forderungen, welche der Begriff des höchsten Guts als einheitlichen Zwecks erfüllen muss, geht nur hervor, dass die Befriedigung der einzelnen Triebe eine harmonische sein muss, und dass durch dieses Zusammenbestehen in einer Einheit dem einzelnen Trieb seine Schranke gesetzt ist; die harmonische Einheit aber ist am vollkommensten erreicht, wenn jedes besondere Gebiet die anderen nicht nur einschränkt, sondern zugleich fördert. Aus der Forderung, dass das höchste Gut ein allgemeiner Zweck sein muss, und jeder auf seinen Antheil Anspruch hat, die Zwecke aller zugleich Zwecke jedes Einzelnen müssen sein können, geht die Forderung hervor, dass in der Arbeit für den allgemeinen Zweck jeder auch seine individuelle Befriedigung finde — eine Forderung, die freilich nur dann erfüllbar ist, wenn in der Natur des Menschen eben das angelegt ist, dass das Wohlsein der anderen ihn selbst befriedigt, wenn er nicht von Hause aus von reiner Selbstsucht beherrscht, sondern fähig ist, in der Hingabe an allgemeine Zwecke sein Glück zu finden. An diesen Grundzügen eines Ideals menschlichen Lebens pflegen wir die Geschichte zu messen; der Rückblick auf sie, und die Uebersicht über die verschiedenen Lebensformen der Gegenwart kann sich niemals der vergleichenden Schätzung der Grade entschlagen, in denen zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Völkern diese harmonische Verwirklichung der natürlich angelegten Zwecke erreicht worden ist, und die Hoffnungen der Zukunft wollen in der Vollendung darstellen, was theilweise immer schon verwirklicht war und uns in der gegebenen Welt als das Menschenwürdigste und Vollkommenste erscheint, und suchen in dieser partiellen Verwirklichung die Ansätze zu einem möglichen und praktisch ausführbaren Fortschritt. Darum bleibt in jeder concreten Vorstellung des höchsten Guts und der daraus ableitbaren Regeln ein geschichtliches, also empirisches Element, und es ist vergeblich, nicht bloss die fundamentalen Merkmale, sondern auch die concrete Gestaltung des höchsten Guts zum Gegenstand einer rein demonstrativen, nur aus abstract allgemeinen Voraussetzungen folgernden Wissenschaft zu machen.

Schon darum vergeblich, weil die Verschiedenheit der Individualitäten unaustilgbar ist, und der Antheil an einem gemeinsamen Gute, auch wo es voll-

kommen verwirklicht wäre, für die Einzelnen sich verschieden gestalten muss, da die Befriedigung, die sie wirklich erleben und in ihrem Werthe fühlen können, eine individuell bestimmte ist. Kunst und Wissenschaft sind überall als berechtigte und nothwendige Bestandtheile des höchsten Zweckes anerkannt; aber es ist unmöglich, dass der Erreichung dieser Zwecke jeder von seinem individuellen Gefühle aus genau denselben Werth beilege. Diese individuelle Verschiedenheit dessen, worin jeder sein Glück findet, ist kein Hinderniss bei der Feststellung des höchsten Gutes von der Idee der Glückseligkeit im weitesten Sinne auszugehen; es folgt daraus nur, dass die Organisation des gesellschaftlichen Zustandes, der als höchster Zweck aufgestellt wird, auch die Mittel zur Befriedigung der individuell verschiedenen Empfänglichkeiten enthalten, und jedem die Möglichkeit bieten muss, in der Weise sein Glück zu finden, die seiner Natur — nicht seiner gerade gegebenen, sondern seiner ethisch entwickelten Natur — angemessen ist; der individualisirte Zweck aber ist berechtigt, soweit er als Theil des allgemeinen Zwecks gewollt wird; denn die Befriedigung, welche für alle in gleicher Weise erreichbar ist, liegt schliesslich in der Gewissheit, für einen über das individuelle Bewusstsein und seine Schranken hinausliegenden Zweck, für den Menschheits- und Weltzweck selbst zu wirken, um den eigenen Werth als Träger einer höheren Idee und Vollstrecker eines göttlichen Willens zu empfinden; an diesem Punkte begegnen sich Ethik und Metaphysik.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE

C28 (747) MICO



170 Si2

170 Si2
Q
Sigwart.
Vortragen der ethik.

SEP 1 9 '47

BINDER
R-106

OCT 29 1947